

LES FONDEMENTS SOCIAUX DE L'ACTION ÉCONOMIQUE

« **D**E MÊME QUE L'ÉTAT EST UN UNIVERS NOUVEAU, sans précédent, une invention, de même l'économie telle que nous la connaissons est une invention historique à laquelle les premiers théoriciens de l'économie ont contribué sur le mode, non pas de la description, mais de la construction.

Il y a là une sorte de péché originel et je pense qu'encore aujourd'hui la coupure n'est pas faite : les économistes sont les descendants de John Stuart Mill et, quand ils décrivent l'*homo œconomicus*, ils produisent une anthropologie imaginaire ; l'*homo œconomicus* n'existe pas, mais il devrait exister pour que l'économie fonctionne complètement comme elle devrait fonctionner. »

Pierre Bourdieu



25 €

RAISONS D'AGIR ÉDITIONS

5, RUE DE CHARONNE 75011 PARIS

ISBN : 978-2-02-137596-1

ÉDITIONS DU SEUIL

25, BD ROMAIN-ROLLAND 75014 PARIS

ANTHROPOLOGIE
ÉCONOMIQUE

Raisons d'agir
COURS ET TRAVAUX
.../...
SEUIL

PIERRE BOURDIEU

PIERRE
BOURDIEU

ANTHROPOLOGIE ÉCONOMIQUE

COURS AU
COLLÈGE DE FRANCE
1992 - 1993

Raisons d'agir
COURS ET TRAVAUX
.../...
SEUIL

Anthropologie économique

La révolution qui conduit de l'économie du don caractéristique de la plupart des sociétés précapitalistes à l'économie du donnant-donnant des sociétés modernes s'est-elle étendue à tous les domaines de l'existence, comme le supposent ceux qui prétendent appliquer à toutes les pratiques le modèle de l'arbitrage entre coûts et intérêts (à l'éducation ou encore au mariage, par exemple, conçu comme échange économique de services de production et de reproduction) ? Et s'est-elle réalisée complètement au sein même de la sphère la plus strictement fondée sur la tautologie constituante « *business is business* » ?

Dégageant les présupposés de l'anthropologie imaginaire propre à la théorie économique dans sa définition dominante, Pierre Bourdieu pose ici l'exigence d'une autre théorie, qui rompt avec l'idée de choix individuels libres de toute contrainte et substitue à la notion de marché pur et parfait celle de champ économique structuré par des rapports de force et des luttes symboliques.

Il montre ainsi que, sans faire appel à la conscience calculatrice parfaitement lucide de l'*homo œconomicus*, ou à la logique de la « rationalité limitée », l'on peut rendre compte du caractère « raisonnable » de la majorité des conduites économiques par l'ajustement des espérances subjectives aux chances objectives.

Pierre Bourdieu

Anthropologie économique

Cours au Collège de France (1992-1993)

Édition établie par Patrick Champagne et Julien Duval,
avec la collaboration de Franck Poupeau
et Marie-Christine Rivière

Postface de Robert Boyer

Raisons d'agir/Seuil

Les éditeurs remercient Bruno Auerbach, Johan Heilbron, Thibaut Izard pour leur collaboration.

ISBN 978-2-02-137596-1

© Éditions Raisons d'agir/Éditions du Seuil, novembre 2017.

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

NOTE DES ÉDITEURS

Ce livre s'inscrit dans l'entreprise de publication des cours de Pierre Bourdieu au Collège de France. Quelques mois après son ultime leçon dans cette institution en mars 2001, Bourdieu avait publié, sous le titre *Science de la science et réflexivité*¹, une version resserrée de sa dernière année d'enseignement (2000-2001). Après sa disparition ont paru *Sur l'État* en 2012, puis *Manet. Une révolution symbolique* en 2013, qui correspondaient aux enseignements qu'il avait donnés, respectivement, dans les périodes 1989-1992 et 1998-2000². La publication du « cours de sociologie générale » que Pierre Bourdieu a donné durant ses cinq premières années d'enseignement au Collège de France, entre avril 1982 et juin 1986, a ensuite été engagée, avec un premier volume, paru en 2015, qui rassemblait les leçons dispensées durant les années universitaires 1981-1982 et 1982-1983, puis un second, en 2016, réunissant les trois années suivantes³. Le présent cours, prononcé en 1992-1993 et auquel Bourdieu avait donné pour intitulé « Les fondements sociaux de l'action économique », se compose de neuf séances, d'une durée d'environ 1 h 20 chacune, qui eurent lieu à un rythme hebdomadaire le jeudi en fin de matinée, entre avril et juin 1993⁴.

L'édition de ce volume se conforme aux choix éditoriaux qui ont été définis lors de la publication du cours sur l'État et qui

1. Paris, Raisons d'agir, 2001.

2. *Sur l'État. Cours au collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil/Raisons d'agir, 2012 ; rééd. « Points Essais », 2015 ; *Manet. Une révolution symbolique. Cours au Collège de France 1998-2000, suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu*, Seuil/Raisons d'agir, 2013 ; rééd. « Points Essais », 2016.

3. *Sociologie générale*, Paris, Seuil/Raisons d'agir, vol. 1, 2015 ; vol. 2, 2016.

4. Les deux interruptions (entre les séances des 8 et 29 avril, puis entre les séances des 13 et 27 mai) sont respectivement liées aux vacances de Pâques et au jour de l'Ascension.

visent à concilier fidélité et lisibilité¹. Le texte publié correspond à la retranscription des leçons telles qu'elles ont été données. Dans un cas (la leçon du 29 avril 1993), faute d'enregistrement au début du cours, le propos de Pierre Bourdieu a été reconstitué à partir des notes d'un auditeur.

Comme dans les précédents volumes, le passage de l'oral à l'écrit s'est accompagné d'une réécriture légère qui s'est attachée à respecter les dispositions que Bourdieu appliquait lorsqu'il révisait lui-même ses conférences et séminaires : corrections stylistiques, lissage des scories du discours oral (répétitions, tics de langage, etc.). De très rares passages qui étaient peu ou pas audibles ont été signalés par des points de suspension entre crochets. Quelques mots ou fragments de phrases ont été ajoutés au moment de l'édition du texte pour faciliter la lecture ou éclaircir des formulations elliptiques ; n'ayant pas été prononcés par Bourdieu, ils ont été placés entre crochets.

Le découpage en sections et en paragraphes, les intertitres, la ponctuation sont des éditeurs. Les « parenthèses » par lesquelles Bourdieu s'écarte de son propos principal sont traitées de façons différentes selon leur longueur et le rapport qu'elles entretiennent avec ce qui les entoure. Les plus courtes sont placées entre tirets. Quand ces développements acquièrent une certaine autonomie et impliquent une rupture dans le fil du raisonnement, ils sont notés entre parenthèses et, lorsqu'ils sont trop longs, ils peuvent devenir l'objet d'une section à part entière.

Les notes de bas de page sont, pour la plupart, de trois types. Les unes indiquent, chaque fois qu'il a été possible de les identifier, les textes auxquels Bourdieu fait explicitement (ou parfois implicitement) référence ; quand cela a paru utile, de courtes citations de ces textes ont été ajoutées. D'autres visent à indiquer au lecteur les textes de Bourdieu qui, antérieurs ou ultérieurs aux cours, contiennent des développements sur les points abordés. Un dernier type de notes fournit des éléments de contextualisation, par exemple au sujet d'allusions qui pourraient être obscures à des lecteurs contemporains ou peu au fait du contexte français.

En annexe a été reproduit le résumé du cours, tel que publié en son temps dans *L'Annuaire du Collège de France – cours et travaux*. Le volume comprend également, outre une situation du cours dans l'œuvre de Bourdieu, un texte de Robert Boyer qui met le cours de 1992-1993 en perspective, en particulier par rapport à la théorie de la régulation dont il est l'un des fondateurs et par rapport à la science économique aujourd'hui.

1. Voir la note des éditeurs dans *Sur l'État*, op. cit., p. 7-9.

COURS DU 1^{er} AVRIL 1993

Préambule : reposer les problèmes de l'économie. – La théorie de l'action rationnelle. – La déshistoricisation des conduites et des univers économiques. – Le cas du don. – L'approche phénoménologique du don (Derrida). – L'analyse anthropologique du don. – Réintégration de l'expérience vécue, faire la théorie de la pratique. – La destruction du temps dans la science. – Le point de vue scolastique.

Préambule : reposer les problèmes de l'économie

J'ai proposé cette année un sujet un peu démesuré et je suis un peu effrayé au moment de l'aborder devant vous. Je vais tout de suite définir les limites de mon ambition. Il ne s'agit évidemment pas pour moi de faire une critique de l'économie, c'est-à-dire l'une de ces agressions un peu prétentieuses qui n'a pas d'autre base que l'ignorance. Cela n'aurait aucun sens, bien que cela se fasse très couramment chez les sociologues. Ce que je voudrais, c'est essayer, en m'appuyant sur les discussions qui se développent au sein même de l'économie, de dégager des fondements cohérents de la conduite économique. En effet, l'économie est une science extrêmement avancée, très complexe, très diversifiée et l'agressivité des sociologues à son égard s'explique en partie par cet avancement réel ou apparent : la plupart des reproches qu'on peut faire à l'économie en général – comme la plupart des reproches qu'on peut faire à la sociologie en général – n'ont aucun sens dans la mesure où, presque toujours, un économiste les a déjà faits à d'autres économistes ou se les a faits à lui-même. Pour autant qu'on pratique un peu le discours économique, on y trouve donc toutes les réflexions les

plus fondamentales qu'on peut faire à propos de l'économie. (Par procuration, je parle aussi de la sociologie et il arrive très souvent que le sociologue s'impatiente d'entendre ce que les non-sociologues disent à propos de la sociologie. Les philosophes, en particulier, pratiquent volontiers l'amalgame et lancent des reproches globaux qui n'ont aucun sens – c'est déjà moins faux lorsqu'ils disent « la sociologie » en pensant à un sociologue en particulier, mais, encore en ce cas, il est fréquent qu'ils s'adressent à un homme de paille beaucoup plus qu'à la réalité d'une pratique scientifique.) Je mets donc en garde contre cette attente : ce n'est pas du tout cela que je vais essayer de faire. Je vais essayer de prendre l'économie comme elle est et de prendre les problèmes qu'elle pose comme elle les pose pour essayer de les poser de manière plus rigoureuse et peut-être plus systématique. Si je peux apporter quelque chose par rapport à cette réflexion inhérente à la discipline économique, c'est peut-être une réintégration de la conduite économique dans l'univers des conduites humaines ; je voudrais essayer de montrer comment cette conduite économique, que l'on considère comme un *datum*, comme un objet, comme un point de départ, est en fait une construction historique.

Une autre difficulté de la discussion avec une discipline aussi complexe et aussi diversifiée que l'économie est qu'elle est, comme toutes les disciplines actuelles, constituée en champ : elle forme un espace de relations objectives entre des producteurs qui ont des positions différentes dans l'espace social constitutif de la discipline et qui ont des prises de position différenciées en relation avec les différences constituées dans l'espace des positions. Autrement dit, lorsqu'on a un tout petit peu de culture concernant une discipline, on mesure le fait qu'affronter une discipline en tant que telle n'a aucun sens. Une discipline, un peu comme l'hydre de Lerne, est une espèce de monstre aux cent têtes : lorsqu'on croit couper une tête, quatre-vingt-dix-neuf autres repoussent et disent que votre attentat est à la fois vain et un peu stupide. Souvent, si l'on en a la culture – j'essaierai de le faire dans les limites de ma connaissance –, on peut donc faire dialoguer l'économie avec elle-même et se servir – c'est ce que j'essaierai de faire – de l'économie et de

ses acquis différenciés, acquis dans le conflit et par le conflit, pour essayer de donner une réponse peut-être un peu plus systématique aux questions des fondements et de la structure temporelle de l'action économique. Voilà à peu près l'intention [du cours] ; je voulais dissiper tout de suite les équivoques que pouvait susciter ou encourager le titre que j'ai donné.

La théorie de l'action rationnelle

Si cette réflexion sur les fondements de la conduite économique me paraît importante, c'est qu'elle est aujourd'hui revenue au centre de la discussion dans les sciences sociales en général. Bizarrement, alors qu'il était devenu un objet de dérision, non seulement pour les non-économistes mais aussi pour les économistes eux-mêmes, le fameux *homo œconomicus* est revenu, pour des raisons qu'il faudrait dégager sociologiquement, au premier plan de la scène intellectuelle sous la forme de ce qu'on appelle la « théorie de l'action rationnelle ». Celle-ci s'est développée depuis un certain nombre d'années autour de [l'Université de] Chicago et regroupe à la fois des économistes, des philosophes de l'économie (Jon Elster, par exemple¹), des théoriciens de la psychologie cognitive, etc. Tout un complexe de disciplines s'est reconstitué autour d'une conception anthropologique ou d'une philosophie de l'homme qui revient à donner pour fondement aux actions humaines les intentions rationnelles. Cette théorie de l'action rationnelle, toute diversifiée qu'elle est (elle revêt elle aussi des formes très précises puisqu'un certain nombre de théoriciens de l'action rationnelle, comme Elster, se disent marxistes et prétendent

1. Formé en France et en Norvège Jon Elster traite, notamment dans *Studies in Rationality and Irrationality* (Cambridge, Cambridge University Press, 1979), de la théorie de l'action rationnelle du point de vue de ses fondements philosophiques et de ses applications en sciences sociales. Ultérieurement au cours, il occupera entre 2006 et 2011 une chaire « Rationalité et sciences sociales » au Collège de France. Il avait à plusieurs reprises critiqué la sociologie et la théorie de l'action de Pierre Bourdieu : voir notamment Jon Elster, « Le pire des mondes possibles. À propos de *La Distinction* de Pierre Bourdieu », *Commentaire*, n° 19, 1982, p. 451 ; *Le Laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, trad. Abel Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1986, p. 15-16.

réinterpréter le marxisme dans la logique de cette philosophie de l'action), accepte un certain nombre de postulats fondamentaux sur l'action humaine qui me paraissent mériter discussion. Ces gens répondent en effet à la question des fondements anthropologiques de l'action économique que j'ai proposée comme thème de ce cours par une théorie qu'on peut caractériser comme intellectualiste en ce sens qu'elle place, au principe de l'action, des intentions conscientes, des calculs rationnels. Elle tente de rendre compte de toutes les conduites humaines, et non pas seulement des conduites économiques au sens étroit du terme (actions d'investissement, d'épargne, de crédit, etc.). Par exemple, Gary Becker qui est un prix Nobel récent¹, surprenant, a eu depuis longtemps l'ambition de rendre compte, par ce modèle, de conduites comme le mariage² : avec une belle intrépidité et ignorant tout des travaux des anthropologues, des théories de la parenté, etc., il a proposé une théorie du mariage en termes de coûts, de profits et pertes. Il a été le premier à développer l'ambition d'appliquer un mode de pensée économique fondé sur l'acceptation de la théorie anthropologique que je viens d'énoncer à toutes les conduites humaines. À travers ce genre de modèles, l'économie se présente comme la science générale des pratiques humaines et elle pose problème à toutes les autres sciences parce qu'elle envahit, entre autres, le terrain de la sociologie, de l'anthropologie, de l'histoire au sens large, etc. Ce défi n'est pas la vraie raison pour laquelle j'ai choisi ce thème, puisque mes premiers travaux dans le domaine de l'ethnologie, de l'anthropologie et de la sociologie portaient sur des problèmes de sociologie économique, de crédit, d'épargne³. Si ce n'est pas la raison pour laquelle je me suis décidé à aborder ce sujet, l'existence de ce

1. Gary Becker avait obtenu en 1992, soit six mois avant ce cours de P. Bourdieu, le « prix de la Banque de Suède en sciences économiques en mémoire d'Alfred Nobel ».

2. Gary S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, chap. 11, « A theory of marriage » ; *A Treatise on the Family*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

3. Pierre Bourdieu, Alain Darbel, Jean-Claude Rivet et Claude Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, vol. 2, La Haye, Mouton, 1963 ; P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit, 1977 ; voir aussi une enquête coordonnée par P. Bourdieu peu de temps après son retour d'Algérie : Luc Boltanski et Jean-Claude

courant très puissant, et même dominant, renforce, me semble-t-il, la pertinence et l'importance d'une réflexion sur ces problèmes. Je n'évoquerai pas directement cette théorie de l'action rationnelle dont j'ai parlé plusieurs fois¹. Pour dire les choses simplement, disons que je défendrai une anthropologie tout à fait différente, fondée sur l'idée que, pour rendre compte des conduites perçues comme rationnelles, il n'est pas besoin de faire l'hypothèse qu'elles ont la raison, ou l'intention consciente de rationalité, pour principe. C'est grossièrement le fondement de l'analyse que je proposerai.

La déshistoricisation des conduites et des univers économiques

Cette théorie de l'action rationnelle s'appuie très fortement sur la pratique des économistes – là, je pense qu'on peut parler en général – qui, sauf exception, se caractérise par une sorte de très profonde déshistoricisation des agents économiques et des univers économiques. Ce sera le sens de ce que je vous proposerai : il me semble que, pour rendre compte réellement des conduites humaines, y compris de celles qui sont les plus proches de modèles de rationalité, à savoir les conduites économiques dans les sociétés très avancées, il faut ré-historiciser la théorie anthropologique et prendre en compte deux dimensions ignorées par la théorie économique. Il faut réintroduire d'une part la genèse des dispositions économiques qui n'ont rien de naturel : il suffit de faire de l'anthropologie comparée pour découvrir que les conduites économiques les plus évidentes à nos yeux, comme l'épargne ou le crédit, sont des inventions historiques très difficiles d'accès pour des sociétés qui n'ont pas été constituées dans cet univers. Il faut réintroduire d'autre part la genèse des univers économiques, qu'il s'agisse du marché ou du crédit : les institutions économiques sont toutes des

Chamboredon, « La banque et sa clientèle », rapport ronéotypé du Centre de sociologie européenne, 1963.

1. Voir P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 983-992.

inventions historiques ; elles n'ont rien d'universel et ne sont pas des produits purs de la raison. Il faut donc réintroduire l'histoire du processus selon lequel se sont constitués ces univers que nous appelons « économie » et, plus précisément, l'histoire du processus d'autonomisation de l'univers économique qui n'est jamais complètement séparé des autres univers, comme par exemple celui de la famille, mais qui l'est particulièrement dans nos sociétés où ce processus de séparation s'est cependant opéré très lentement au cours du temps. C'est tout cela qu'il faut rappeler et que j'essaierai d'évoquer.

Le principe de l'erreur – selon moi, en tout cas, on peut parler ainsi – que commettent les défenseurs des théories de l'action rationnelle est qu'en dés-historicisant les conduites économiques, ils universalisent le cas historique particulier dans lequel nous sommes placés. En partant du cas particulier de l'action économique dans des sociétés d'un type particulier comme les nôtres, et plus précisément de régions particulières de ces sociétés particulières, ils commettent, me semble-t-il, l'une des erreurs les plus funestes en sciences sociales : celle qui consiste à universaliser sans le savoir le cas particulier, c'est-à-dire à donner pour universelles des particularités d'un cas particulier qui s'ignore comme tel. Ils universalisent donc les propriétés d'univers sociaux comme les nôtres où le champ économique est autonomisé et où les principes selon lesquels il fonctionne ou devrait fonctionner sont constitués en tant que tels. L'une des raisons pour lesquelles il est important de fonder autrement la théorie économique, c'est que l'anthropologie fantastique qu'inventent les théoriciens de l'action rationnelle interdit, de fait, à l'économie d'aborder toutes les sociétés précapitalistes – ou alors elle n'en parle, comme disait Marx, que comme les Pères de l'Église lorsqu'ils parlent des sociétés avant l'écriture, avant l'Évangile¹ – et

1. « Des formes qui manifestent au premier coup d'œil qu'elles appartiennent à une période sociale dans laquelle la production et ses rapports régissent l'homme au lieu d'être régis par lui, paraissent à sa conscience bourgeoise une nécessité tout aussi naturelle que le travail productif lui-même. Rien d'étonnant qu'elle traite les formes de production sociale qui ont précédé la production bourgeoise, comme les Pères de l'Église traitaient les religions qui avaient précédé le christianisme. » (*Le Capital*, 1^{re} section, chap. 1, IV,

toutes les régions des sociétés où l'univers économique s'est constitué comme tel, qui sont encore affranchies de l'emprise du modèle économique comme la famille, les relations domestiques, etc. Voilà donc l'intention globale de ce que je veux vous proposer. Pour donner une idée plus accessible, plus commode de ce que je vais vous présenter, j'ai pensé me servir de l'analyse du don comme d'une sorte de parabole introductive.

Le cas du don

Je voudrais donc dans un premier temps aborder les problèmes fondamentaux que je veux poser, à propos de ce cas particulier qu'est le phénomène du don. Ce phénomène est, comme vous le savez, au centre de la théorie anthropologique, avec Mauss, Lévi-Strauss¹ et tous ceux qui ont réfléchi sur la notion d'échange. La réflexion sur le don est importante et centrale parce qu'elle oblige, si on la mène jusqu'au bout, à expliciter les présupposés fondamentaux que la théorie économique engage tout en les refoulant, tout en omettant de les formuler explicitement. À travers cet exemple, on pourra donc avoir une idée intuitive, synoptique, systématique, de ce que je voudrais essayer de dire : on rencontrera, d'une part, les problèmes posés par la théorie de l'agent, la théorie de l'action, la théorie du temps, la théorie des dispositions économiques, et, d'autre part, la théorie de l'univers économique et de la forme particulière d'*illusio*, de croyance qu'il implique et qui rend possibles les actions économiques.

trad. Joseph Roy revue par Maximilien Rubel, in *Œuvres*, t. I : *Économie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 615-616.)

1. Les deux textes auxquels P. Bourdieu se réfère, ici et dans la suite de la leçon, sont l'« Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » de Marcel Mauss (1902-1903) et « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » de Claude Lévi-Strauss. Ils figurent dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, « Quadrige », 1997 [1950], respectivement p. IX-LII et p. 143-279. La première publication du texte de Marcel Mauss date de 1923-1924 (*L'Année sociologique*, seconde série, t. I).

Je vais reprendre des choses très classiques mais d'un point de vue qui, me semble-t-il, ne l'est pas. Il s'agit de choses qui appartiennent à la tradition scientifique et de choses que j'ai moi-même écrites, mais d'un point de vue différent, avec l'intention de dégager des principes généraux. Dans les analyses que j'avais présentées dans *Le Sens pratique*¹, j'avais montré qu'on pouvait prendre sur le don trois points de vue différents, apparemment exclusifs et en fait intégrables. Le texte fondamental de Mauss qui est l'un des plus grands textes de la science anthropologique, un texte fondateur², fait apparaître que le don ne peut pas être pensé comme le pense l'expérience indigène. Mauss affirme (de manière insuffisante selon Lévi-Strauss : j'explicitai un peu la différence entre les deux auteurs) l'irréductibilité du don à l'expérience vécue qu'en font les agents. Cette expérience vécue, telle qu'on peut la recueillir par auto-analyse ou par observation et analyse des discours spontanés ou constitués (comme les dictons, les proverbes, etc.), est ambiguë ou ambivalente. Le don, le désintéressement, la générosité sont célébrés, loués, comme des accomplissements suprêmes de l'humanité. Ils sont universellement célébrés et, si l'on cherche des universaux empiriquement fondés, je pense que la reconnaissance de la générosité en est un. On peut dire qu'il n'est pas de société qui ne privilégie l'universel au détriment du particulier : il est universellement reconnu que l'universel est mieux que le particulier. C'est une proposition empirique, testable, une occasion de l'observer étant précisément l'attitude à l'égard du don.

Bien sûr, on professe des réserves ironiques, comme le font par exemple les Kabyles : « le cadeau est un malheur », ou bien « on reçoit un œuf et il faut rendre un bœuf ». Mais malgré ce folklore populaire sur les coûts et les ambiguïtés du don, il n'est pas de société qui n'accorde une reconnaissance à la générosité, c'est-à-dire au don gratuit comme victoire, en quelque sorte, sur l'égoïsme. Autrement dit, on observe universellement une exaltation de la générosité, du don généreux, du don sans retour – et

1. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 167 sq.

2. M. Mauss, « Essai sur le don », art. cité.

le mot « sans retour » est très important puisque c'est sur ce point que les anthropologues vont s'appuyer pour critiquer l'expérience vécue du don. On célèbre universellement la générosité, le don généreux, le don sans retour, c'est-à-dire à la fois gratuit et gracieux. On exalte le don gratuit, c'est-à-dire le don qui se fait pour rien, sans payer, sans contrepartie, sans raison valable. À la limite, il est arbitraire et injustifié, et, ainsi défini, il est en quelque sorte un défi fondamental à la science sociale. Celle-ci, comme toute science, se donne pour projet de rendre raison. Or elle se trouve là devant un acte qui se veut sans raison, injustifié, arbitraire, sans autre justification qu'une volonté pure de générosité. Sans raison et aussi sans détermination : il n'est déterminé ni par des causes ni par des contraintes économiques ou des contraintes sociales. Gratuit, le don est aussi gracieux : parce qu'il est accordé sans être dû et sans que rien soit exigé en retour, il apparaît comme l'un des accomplissements suprêmes de l'humanité. Quand les agents sociaux des différentes sociétés parlent du don, ils parlent du don dans sa vérité, le don vraiment don : un don qui se veut vraiment généreux doit être tel que je viens de le définir. Ce qui est donné pour une essence du don – et très souvent les analyses d'essence, le philosophe Austin le montrait¹, s'efforcent de donner la vérité d'une conduite, d'une pratique, d'une entité définie dans sa vérité –, c'est donc le don qui est vraiment un don et qui est tacitement opposé au don qui n'en est pas vraiment un. Il y a donc un import normatif dans cette définition en apparence purement constative. (Je crois que c'est une technique de réflexion importante que de toujours se demander devant une définition si elle porte sur ce qui est [en l'occurrence, le don] ou sur ce qui est vraiment ce qui est [le don qui est vraiment don] : la déclaration constative n'engage-t-elle pas une déclaration normative à travers la référence à un idéal de l'accomplissement de la chose considérée ?)

1. Allusion probable à la conception conventionnelle des actes illocutoires, par opposition à une analyse en termes d'essence, que défend John Langshaw Austin dans *Le Langage de la perception*, trad. Paul Gochet, Paris, Armand Colin, 1967 [1962], et dans *Quand dire, c'est faire*, trad. Gilles Lane, Paris, Seuil, « Points Essais », 1970 [1962].

L'approche phénoménologique du don (Derrida)

Jacques Derrida a récemment repris le problème du don, en particulier dans un livre intitulé *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*¹. Il reprend de manière très systématique et radicale la définition vécue et indigène et il lui donne toute sa cohérence. Il reprend d'une manière ultra-conséquente la définition vécue et vous allez voir, il me semble, qu'il fait ce qu'on pourrait appeler l'opération d'Austin et qui consiste, sous l'apparence de parler du don, à parler du don vraiment don. Je cite : « Pour qu'il y ait don, il faut qu'il n'y ait pas de réciprocité, de retour, d'échange, de contre-don ni de dette. Si l'autre me *rend* ou me *doit*, ou doit me rendre ce que je lui donne, il n'y aura pas eu don, que cette restitution soit immédiate ou qu'elle se programme dans le calcul plus complexe d'une différance² à long terme. Cela est trop évident si l'autre, le donataire, me rend *immédiatement* la même chose³. » Il continue : « Pour qu'il y ait don, il faut que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette⁴. » Derrida sait bien qu'il est dans le normatif... [...]. Au passage, ce qui est intéressant, c'est qu'il suggère que la vérité du don dépend de la représentation que s'en font non seulement celui qui donne mais aussi celui qui reçoit, parce que, dès le moment où – c'est cela le paradoxe du don selon Derrida – celui qui reçoit sait qu'il s'agit d'un don, ce n'est plus un don, le don cessant d'être gratuit puisque que l'autre sait qu'il a reçu et est reconnaissant : il y a une reconnaissance de dette qui détruit le don en tant que don. D'où la démonstration de Derrida : le don est impossible puisque dans le simple fait de s'accomplir, même s'il se fonde sur la volonté d'oublier qu'il est

1. Jacques Derrida, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991.

2. La « différance » (avec a) est un néologisme créé par Jacques Derrida dans les années 1960 pour compenser la déperdition de sens du mot « différence ». Il désigne le mouvement actif de toutes les différences.

3. *Ibid.*, p. 24-25.

4. *Ibid.*, p. 26.

don, il est exposé à ce que l'autre n'oublie pas et même si l'autre n'oublie pas, etc.

C'est une analyse très belle et importante qui radicalise la problématique. Je la pense fausse, mais radicale, et donc très intéressante : elle pose de manière très rigoureuse le problème que doit résoudre une économie du don. J'en reprends la lecture : « Pour qu'il y ait don, il faut que le donataire ne rende pas, n'amortisse pas, ne rembourse pas, ne s'acquitte pas, n'entre pas dans le contrat, n'ait jamais contracté de dette. S'il le reconnaît comme don... » Là, Derrida joue sur le double sens de « reconnaître » : la reconnaissance de dette, c'est le fait de reconnaître au sens où je reconnais quelqu'un dans la rue ; je reconnais la dette comme dette (je sais qu'il s'agit d'une dette) et (Derrida ne le dit pas, mais c'est très important et c'est ce qu'ajoute le sociologue) quelqu'un qui n'est pas dans le coup, quelqu'un qui n'a pas été formé dans une société où l'échange de don se pratique de telle et telle façon, peut ne pas reconnaître un don comme un don (de même que si on lui tapote la joue, il peut penser qu'on lui donne une claque). Reconnaître, c'est donc savoir repérer le don en tant que tel, mais c'est aussi être reconnaissant à celui que l'on reconnaît comme faisant un don. Les deux sens du mot « reconnaissance » sont très importants pour comprendre toute l'analyse : « S'il le reconnaît comme don, si le don lui apparaît comme tel, si le présent lui est présent comme présent, cette simple reconnaissance suffit pour annuler le don. Pourquoi ? Parce qu'elle rend à la place, disons, de la chose même un équivalent symbolique. [...] Il suffit donc que l'autre *perçoive le don*, non seulement au sens où [...] l'on perçoit un bien, de l'argent, une récompense, mais en perçoive la nature de don, [...] le *sens intentionnel* du don, pour que cette simple *reconnaissance* du don *comme don*, *comme tel*, avant même de devenir *reconnaissance comme gratitude* annule le don comme don¹. » Je crois que c'est clair.

Pour qu'il y ait vraiment don, il faudrait donc que celui qui donne ne sache pas qu'il donne et que celui qui reçoit ne sache pas qu'il reçoit. Je n'invente rien, c'est page 27 : « Si l'autre le

1. *Ibid.*, p. 26.

perçoit, s'il le regarde comme don, le don s'annule [P. Bourdieu ajoute : il s'annule en tant que don gratuit, généreux, gracieux, sans retour, etc.]. Mais celui qui donne ne doit pas le voir ou le savoir non plus sans quoi il commence, dès le seuil, à se payer d'une reconnaissance symbolique [...]. » En effet, celui qui donne, s'il perçoit le don comme don, en se disant « oui, j'ai donné, je suis généreux, je suis formidable », a au moins un prix, une compensation symbolique : le prix d'être reconnu comme généreux. C'est important parce qu'il existe dans la tradition religieuse une réflexion sur le problème de la sainteté – j'y reviendrai – très liée à ce problème. Le saint le plus saint peut s'interroger sur la gratuité de son désintéressement : n'y a-t-il pas déjà une atteinte à la gratuité dans le fait d'être reconnu (au double sens du terme) comme saint et d'avoir tous les profits symboliques que donne la sainteté, c'est-à-dire des offrandes, des dons ou tout simplement du respect ? Des saints très radicaux se posaient ce problème et allaient jusqu'à commettre des péchés. Ce sont des exemples historiques : l'histoire est formidable car elle donne, mieux que toutes les variations imaginaires, ce que l'esprit philosophique le plus délié comme celui de Derrida pourrait essayer d'imaginer.

Si le don est perçu comme tel par celui qui le fait et/ou par celui qui le reçoit, il cesse d'être un don. Derrida le dit encore une page plus loin : « Conditions pour qu'un don se donne [là on glisse vers Heidegger (*es gibt*)¹, mais ça ne fait rien], cet oubli doit être radical non seulement du côté du donataire mais d'abord, si on peut dire d'abord, du côté du donateur. C'est aussi du côté du "sujet" donateur que le don non seulement ne doit pas être payé de retour, mais même gardé en mémoire, retenu comme symbole d'un sacrifice, comme symbolique en général. Car le symbole engage immédiatement dans la restitution. [...] La simple conscience du don [P. Bourdieu précise : c'est l'histoire du saint que je viens de vous raconter en d'autres termes] se renvoie aussitôt l'image gra-

1. Dans son livre (notamment, p. 34-37), Jacques Derrida commente les formules de Heidegger fondées sur la locution « *es gibt* » (qui signifie littéralement « il y a » ou « ça donne ») : « "*es gibt*" *Sein* », « "*es gibt*" *Zeit* », etc.

tifiante de la bonté ou de la générosité de l'être-donnant qui, se sachant tel, se reconnaît circulairement, spéculairement, dans une sorte d'auto-reconnaissance, d'approbation de soi-même, de gratitude narcissique¹. » Cela veut dire : « Comme je suis généreux ! » L'intérêt de l'analyse de Derrida tient à ce qu'elle radicalise en quelque sorte la vision ordinaire ; elle donne une expression extrême, ultra-conséquence, de l'expérience ordinaire du don comme gratuité pure et, en même temps, comme emprise : si « le cadeau est un malheur », comme disent les Kabyles, c'est parce qu'on sait bien qu'il faut le rendre, et le rendre au centuple, le rendre augmenté ; c'est là une règle fondamentale de l'échange de dons dans toutes les sociétés. Celui qui fait un don engage donc un processus dont celui qui reçoit le don est l'objet : il y a une sorte d'intrusion dans le fait de faire un don.

Cette intrusion, vous le verrez par la suite, est dans tous les actes initiateurs d'un échange, par exemple dans le fait d'adresser la parole à quelqu'un. Chez les linguistes, c'est, je crois, Bally² qui a remarqué qu'on ne s'adresse pas à quelqu'un pour lui poser une question sans accompagner l'interrogation d'une série d'euphémisations : « Puis-je me permettre de vous demander l'heure ? » Si l'on n'est pas toujours aussi poli, il y a toujours un effort (on substitue par exemple la forme interrogative à la forme impérative), du fait que toute instauration d'un échange est une irruption, une intrusion, dans la mesure où elle engage un processus dans lequel l'autre est engagé qu'il le veuille ou non. Je vous le montrerai : il

1. *Ibid.*, p. 38.

2. La référence sera donnée au début du cours suivant : Charles Bally, *Le Langage et la Vie*, Genève, Droz, 3^e éd. augmentée, 1965. Elle concerne sans doute plus particulièrement un passage où Charles Bally traite de l'usage que « la langue de la conversation » fait instinctivement de l'éloquence : « Si vous désirez que quelqu'un vienne vers vous, vous ne le dites pas toujours de la même façon ; votre expression se modifiera selon les rapports existant entre vous et la personne interpellée, et surtout selon le degré de résistance ou d'acquiescement que vous prévoyez de sa part ; de là des formules variables à l'infini : Venez ! – Voulez-vous venir ! – Ne voulez-vous pas venir ? – Vous viendrez, n'est-ce pas ? – Dites-moi que vous viendrez ! – Si vous veniez ? – Vous devriez venir ! – Venez ici ! – Ici ! – Voulez-vous bien venir ! etc. Ces phrases, si différentes entre elles, font toutes deviner une tension de celui qui parle, une lutte contre une résistance possible, une action exercée sur l'interlocuteur » (p. 21).

peut répondre oui ou non, ou faire le coup du mépris, mais, quoi qu'il fasse, il fera une réponse. Les actes initiaux d'échange sont très profondément ambigus et la conscience commune les ressent comme tels. En particulier, l'expérience du don est foncièrement ambiguë. Derrida, qui propose une sorte de phénoménologie de cette expérience qu'il oppose à toute la théorie anthropologique dont je vais parler, s'autorise de cette ambiguïté pour conclure que le don, dans sa définition idéale, le don vraiment don, est impossible puisqu'il est une sorte de conduite autodestructive. Je crois qu'on pourrait dire que, comme le poisson soluble de Breton¹, le don est autodestructeur puisqu'il suffit qu'il se pense et soit pensé comme don pour cesser d'exister en tant que don. Il suffit qu'il se pense comme gratuit, généreux, gracieux, pour être immédiatement marqué comme vicieux, comme intéressé, comme calcul, et même comme calcul particulièrement vicieux puisque dénié, très subtilement dissimulé dans son inverse. On pourrait dire que c'est la stratégie la plus extrême de l'hypocrisie sociale, puisque c'est typiquement un hommage que le vice rend à la vertu² : c'est le calcul qui se dissimule sous la générosité. [J'ai voulu ici] donner toute sa force à l'analyse ordinaire, mais je pourrais aussi citer, comme je l'avais fait dans *Le Sens pratique*³, une série de dictons et de proverbes empruntés à la tradition kabyle qui montrent que le don est perçu dans son ambiguïté, son caractère contradictoire.

L'analyse anthropologique du don

La tradition anthropologique inaugurée par Mauss et prolongée par Lévi-Strauss récuse cette expérience indigène et cette phénoménologie du don telle que la propose Derrida. Je vais vous

1. « POISSON SOLUBLE, n'est-ce pas moi le poisson soluble, je suis né sous le signe des Poissons et l'homme est soluble dans sa pensée ! » (André Breton, *Manifeste du surréalisme*, suivi de *Poisson soluble*, Paris, Éditions du Sagittaire, 1924, p. 68.)

2. Allusion à une maxime de La Rochefoucauld : « L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu. » (*Réflexions ou sentences et maximes morales*, 1678, § 218.)

3. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 183, note 16.

raconter très vite l'« Essai sur le don » de Mauss, revu et corrigé par Lévi-Strauss. Le premier acte de l'analyse consiste évidemment à rompre avec la théorie indigène de l'expérience vécue du don comme don sans retour. L'« Essai sur le don » pose comme thèse fondamentale qu'il n'y a pas de don sans contre-don et que l'objet propre, l'objet construit, l'objet véritable de l'analyse anthropologique du don n'est pas l'acte de don comme acte généreux, sans retour, mais la structure de l'échange. En quelque sorte, l'échange précède et fonde l'acte initial de donation. Cette analyse de Mauss est familière à la plupart d'entre vous. Elle a été republiée dans le recueil intitulé *Sociologie et anthropologie*, où Lévi-Strauss propose une introduction très célèbre à l'œuvre de Mauss qui a été pour les gens des années 1960 une sorte de manifeste du structuralisme¹. Je crois qu'il faut s'accrocher un peu au détail de la démonstration de Mauss : comme l'on parle aujourd'hui beaucoup de structuralisme – des livres détestables font l'histoire du structuralisme, en mélangeant tout, en mettant dans le même sac des choses qui n'ont rien à voir² –, il me semble important de rappeler quelques principes élémentaires. Lévi-Strauss assume Mauss et le décrit comme le fondateur d'une théorie anthropologique vraiment scientifique. En même temps, il se démarque de lui parce qu'il lui reproche de n'avoir pas accompli complètement la rupture avec l'expérience indigène et d'avoir substitué à l'expérience indigène une description objective assortie d'une théorie indigène empruntée à des Mélanésiens.

Je reprends la démonstration en détail. Lévi-Strauss insiste sur le fait que l'analyse du don doit opérer un changement d'objet : elle doit passer du don à l'échange, c'est-à-dire à une relation transcendante aux actes d'échange qui, dès qu'on l'explicite, contredit (il n'y a pas de don sans contre-don) la vérité vécue, ce que Lévi-Strauss appelle à la page xxxv de son introduction la « vérité phénomé-

1. P. Bourdieu a parfois commenté la stratégie de préfacier dont usait Claude Lévi-Strauss dans ce texte qui est un plaidoyer pour son « structuralisme » au travers d'une introduction à l'œuvre de Marcel Mauss (voir notamment *Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 96-97).

2. Allusion probablement à François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 tomes, Paris, La Découverte, 1991 et 1992.

nologique¹ ». C'est le seul moment où il parle de phénoménologie. Le mot « phénoménologique » est intéressant parce qu'il s'applique à l'interprétation de Derrida qui, j'y reviendrai, accomplit ce paradoxe étonnant : Derrida fonde une description phénoménologique sur des arguments empruntés à la description anthropologique construite contre cette description phénoménologique. La description de l'échange contredit la description phénoménologique et Lévi-Strauss écrit en toutes lettres : « Toute la théorie réclame ainsi l'existence d'une structure, dont l'expérience n'offre que les fragments, les membres épars, ou plutôt les éléments². » Autrement dit, l'anthropologue naïf, pré-maussien s'en tient à cette espèce de *membra disjecta*, ces parties séparées : il ne fait pas le lien entre le don et le contre-don pour construire cette structure d'échange qui est la vérité du don et du contre-don.

Lévi-Strauss substitue donc une structure de réciprocité à une série d'actes discontinus et sans liens entre eux. Mauss l'a entrevu, mais Lévi-Strauss lui reproche de ne pas être allé jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à donner cette théorie de l'échange pour auto-suffisante, jusqu'à voir que ce primat de la structure d'échange sur les actes d'échange suffit à rendre compte complètement de l'existence d'actes d'échange. En quelque sorte, Mauss cherche le moteur de l'acte d'échange dans une théorie indigène proche de l'expérience indigène. Faute de voir dans la structure le principe et le moteur de l'échange, il doit inventer une force, « une vertu qui force les dons à circuler, à être donnés, à être rendus³ », parce que donner ne va pas de soi. Pourquoi donner (ou pourquoi rendre quand on a reçu) au lieu de ne pas donner (ou de ne pas rendre) ? Mauss invoque donc cette force, le *hau*, qu'invoquent les indigènes mélanésiens pour expliquer qu'il y a un don et un contre-don. Comme le dit Lévi-Strauss, il invoque « la forme consciente sous laquelle les

1. P. Bourdieu cite un peu plus loin (*infra*, p. 27) le passage où Claude Lévi-Strauss insiste sur la distinction entre « un donné purement phénoménologique [et] une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit toute sa réalité » (C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », art. cité, p. xxxviii).

2. *Ibid.*

3. M. Mauss, « Essai sur le don », art. cité, p. 214.

hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, ont appréhendé une nécessité inconsciente dont la raison est ailleurs¹ ». Lévi-Strauss reproche à Mauss d'être resté au niveau de la philosophie consciente de cet échange dont la vérité est dans une structure inconsciente transcendante aux consciences et irréductible à l'expérience que les consciences peuvent en faire. C'est par là qu'il introduit l'analogie entre l'échange de dons et l'échange linguistique. Il fait de l'échange de dons un moment d'une théorie générale de la communication qui est l'anthropologie structurale : échange de dons, échange de femmes, échange de paroles, échange de cadeaux, etc. Tous ces échanges sont subsumés sous la même catégorie de l'échange, dont la structure fait l'objet propre d'une science anthropologique. Lévi-Strauss établit le lien avec la linguistique : il dit que si Mauss avait constitué le don comme structure, il aurait distingué, comme Troubetzkoy et Jakobson, « un donné purement phénoménologique, sur lequel l'analyse scientifique n'a pas de prise [*P. Bourdieu commente* : ça, c'est un postulat], d'une infrastructure plus simple que lui, et à laquelle il doit toute sa réalité² ». Autrement dit, sous le don phénoménal et derrière l'expérience vécue de ce don phénoménal se cache une structure inconsciente qui est la vérité des actes d'échange et des expériences mystifiées qu'en font les agents. Il s'agit là de l'une des thèses les plus puissantes, et à mon avis les plus contestables, de l'anthropologie structurale lévi-straussienne : le savant peut en quelque sorte balayer l'expérience vécue, l'expérience indigène, dans la mesure où il a accès à cet inconscient anthropologique que les actes ou les paroles [des agents] peuvent livrer (dans la mesure où elles sont structurées linguistiquement) mais qui n'est jamais présent complètement dans les paroles. Cette irréductibilité de la structure à ses manifestations dans des conduites ou des paroles conduit en quelque sorte à disqualifier l'expérience indigène et à la rejeter hors de l'univers de la science. Du même coup, toute science fondée sur une phénoménologie de cette expérience n'a aucun intérêt.

1. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », art. cité, p. xxxix.

2. *Ibid.*, p. xxxv.

Lévi-Strauss a une vision wittgensteinienne radicale : en gros, le vécu est insaisissable et, en tout cas, sans intérêt.

Réintégration de l'expérience vécue, faire la théorie de la pratique

Il me semble que ce sont ces présupposés lévi-straussiens qu'on doit remettre en question. Je ne sais pas s'il y a grand-chose en commun entre les gens qui peuvent être classés sous l'étiquette de « structuralistes », mais je pense que les althussériens, comme Foucault, auraient accepté cette thèse anthropologique, cette répudiation de l'expérience vécue et de la phénoménologie comme mode d'accès à l'expérience vécue et de l'ambition pour la science d'intégrer dans une science complète l'expérience vécue, qu'elle soit saisie phénoménologiquement ou autrement. C'est cet ensemble de choses que j'ai toujours récusé et c'est pourquoi cela m'énerve quand on me classe parmi les structuralistes. Le cas du don est particulièrement intéressant à ce titre : il me semble que rendre réellement compte du don, c'est rendre compte à la fois de l'expérience vécue du don comme irréversible, sans retour (« je donne et je ne veux pas savoir si ça me sera rendu »), et de la vérité objective telle que peut l'appréhender la science du don comme moment d'un échange structuré et impliquant le contre-don¹. Comment tenir ensemble ces deux vérités ? Plus précisément, comment interroger l'interrogation que la théorie anthropologique – Mauss, Lévi-Strauss – adresse à la théorie indigène ou à l'expérience indigène ? Interroger l'interrogation, c'est ce que j'appelle le principe de réflexivité : il faut faire à la fois une théorie de ce qu'est la théorie et une théorie de ce qu'est la pratique comme n'étant pas *grosso modo* la théorie.

Ce sont des tautologies, mais les tautologies sont souvent fondatrices : l'erreur des anthropologues – de Mauss et surtout de Lévi-Strauss – consiste à donner pour la vérité d'une pratique la

1. Pierre Bourdieu, « La double vérité du don », in *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997 ; rééd. « Points Essais », 2003, p. 276-291.

théorie ou, plus exactement, le modèle qu'il faut construire pour rendre raison de cette pratique. Cette erreur – je pense qu'on peut parler d'« erreur » – est très générale en anthropologie. À mon avis, c'est l'erreur fondamentale en anthropologie et on la retrouve chez Chomsky, [comme dans la théorie de] l'*homo œconomicus* – c'est pour cela que j'ai insisté sur ce point. Cette erreur consiste à placer dans les agents des pensées de savants. Pour dénoncer, par une sorte de slogan, ce paralogisme, je me sers toujours d'une phrase célèbre de Marx disant que Hegel « a donné les choses de la logique pour la logique des choses¹ ». Dans le cas particulier, ce que fait Lévi-Strauss consiste à placer dans la tête des agents qui font des dons le modèle construit pour rendre compte du fait qu'ils font des dons, c'est-à-dire à faire comme si la structure (bien sûr on dit – et je vais le dire – que « la structure est transcendante », que les mots sont cachés, etc.), l'échange, les relations transcendantes aux actes d'échange précédaient et fondaient l'expérience de l'échange. La structure est une sorte de *deus ex machina*. Elle est explicative, elle rend compte de ce qu'apparemment elle décrit. Pour qu'elle rende compte, il faudrait la placer quelque part, et pour qu'elle soit quelque part, il faudrait qu'elle soit dans l'inconscient et donc qu'elle soit dans la tête des agents et, ainsi, au principe de leurs actions. Cette erreur anthropologique conduit à occulter la question fondamentale du rapport entre le modèle construit et l'expérience que font les agents.

À mon sens, cette question est primaire : il n'est pas de moment de la pratique scientifique où on ne la rencontre. L'analyse sociologique d'une conduite humaine, quelle qu'elle soit, suppose la construction de modèles destinés à comprendre et à expliquer. Aussi, on doit s'interroger sur le principe de la différence entre

1. « Le point de vue philosophique, ce n'est pas la logique des faits mais le fait de la logique » (Karl Marx, *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel* [1843], in *Œuvres*, t. III : *Philosophie*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 886). D'autres traductions sont plus proches de la formule telle que la cite P. Bourdieu : « Ce n'est pas la Logique de la Chose mais la Chose de la Logique qui est le moment philosophique » (Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. Albert Baraquin, Paris, Éditions sociales, 1975 [1843], p. 51).

le modèle, c'est-à-dire la posture théorique qui rend possible la construction de ce modèle, et la pratique dont le modèle est censé rendre compte et qui s'opère conformément au modèle mais en l'absence de modèle. La théorie de l'action rationnelle que j'évoquais (mal) en commençant illustre en toute clarté le parallogisme : elle confond les choses de la logique avec la logique des choses, en disant que les pratiques économiques des agents sociaux qui font à la banque des actions de crédit et d'épargne sont rationnelles parce qu'elles ont pour principe la raison raisonnante de l'agent économique rationnel qui accomplit des actes inspirés par l'intention consciente de maximiser le profit, par exemple. Dans le cas du don, on est dans une situation analogue : les agents sociaux, en un sens, ne savent pas ce qu'ils font puisque, quand on leur demande d'exprimer leurs raisons de faire ce qu'ils font, ils inventent des théories indigènes qui sont une simple codification de l'expérience vécue que dégage, par ailleurs, la phénoménologie. Ils laissent donc béant l'abîme entre la théorie logique et la pratique dont cette théorie veut être l'expression. Il faut une espèce d'intrépidité scientiste pour dire que le savant a raison contre l'expérience indigène, alors que ce n'est pas la question : la question est de savoir si, pour construire les modèles de l'expérience indigène, le savant ne doit pas faire une opération qui lui interdit de se poser la question de l'expérience indigène et d'introduire un modèle qui engloberait le modèle et l'écart entre la réalité et ce modèle. L'interrogation explicite sur l'écart entre le modèle et l'expérience réelle appellerait un modèle qui, pour dire les choses simplement, serait l'intégration d'une vision structurale et d'une vision phénoménologique.

La destruction du temps dans la science

Pour expliquer un peu mieux cet effet de science, il faudrait s'engager dans une réflexion sur la logique de la pratique scientifique. Comme ce serait long [de le faire ici], je vous renverrai aux analyses que

j'ai faites sur ce thème dans *Le Sens pratique*¹. Je m'y appuie sur un texte de Husserl qui n'a pas été beaucoup remarqué mais qui est, je crois, capital du point de vue des sciences sociales : Husserl insiste sur le fait que la science tend à substituer ce qu'il appelle le monothétique au polythétique, c'est-à-dire, pour dire les choses simplement, à instantanéiser ou à synchroniser². Il dit que la science détruit en quelque sorte la temporalité, la structure temporelle de ses objets, ne serait-ce que parce que, pour accéder au modèle, elle doit surmonter le temps. Cela pose la question du temps qu'il faut avoir pour pouvoir surmonter le temps, et donc la question du statut du savant comme celui qui n'est pas engagé dans l'action. Ce sont de vieilles réflexions qu'on trouve chez Descartes. On répète « ne souffre aucun délai³ », etc., mais on n'en tire pas de conséquences. Par exemple, pour comprendre qu'il y a don et contre-don, il faut en quelque sorte télescoper le moment du don et le moment du contre-don. Il faut donc faire disparaître, sans s'en apercevoir, l'intervalle. Ce que je vais réintroduire, c'est l'intervalle décisif à partir duquel, à mon avis, se réconcilie l'expérience vécue et l'expérience savante. Par exemple, établir une généalogie⁴ est un travail qui prend du temps à l'ethnologue mais qui lui permet ensuite de maîtriser dans l'instant, *uno intuitu* comme disait Descartes, d'un seul regard, instantané, synchronique, des choses que les agents ne peuvent vivre que dans le temps – ça prend trois générations de vivre trois générations – et ne peuvent raconter que de manière discontinue, et

1. Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 135-166.

2. Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 140 (P. Bourdieu y renvoie à Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 402-407).

3. Allusion au passage suivant : « Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie, nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours, avant que nous pussions nous délivrer de tous nos doutes. Et lorsqu'il s'en rencontre plusieurs de telles sur un même sujet, encore que nous n'apercevions peut-être pas davantage de vraisemblance aux unes qu'aux autres, si l'action ne souffre aucun délai, la raison veut que nous en choisissons une, et qu'après l'avoir choisie, nous la suivions constamment, de même que si nous l'avions jugée très certaine. » (René Descartes, *Principes de la philosophie*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1937 [1644], p. 433).

4. Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., notamment p. 59-60, 271 sq.

non pas *total simul* comme dit encore Descartes, c'est-à-dire « tout en même temps ». Le secret de l'objectivation, que l'objectiviste ignore, c'est que souvent, pour objectiver, il faut synchroniser : par exemple, le diagramme, le schéma, le synopsis – le synopsis, c'est *uno intuitu*, synoptique –, vous donne d'un seul regard, d'un seul instant, d'une seule vue, des choses qui ne sont vivables que dans le temps, c'est-à-dire – c'est la thèse que je veux avancer – dans une forme qui cache la structure.

Je prends un autre exemple qui a fondé la plupart de mes réflexions. Nous ne réfléchissons pas sur la notion de calendrier bien qu'elle soit fondamentale. Les premiers clercs ont été les auteurs de calendrier parce qu'il fallait synchroniser les temps différents des hommes, des femmes, des citadins, des urbains, des paysans, etc.¹. J'ai eu dans ma jeunesse à faire des calendriers agraires², c'est-à-dire à recueillir auprès d'informateurs tout ce que l'on peut savoir à propos de la succession des saisons, des activités, des rites (rites masculins, féminins, rites d'ouverture du labour, etc.). Exactement comme dans le cas de la généalogie, j'ai écrit, pris des notes, fait des schémas, des diagrammes, etc. *Le Sens pratique* est plein de diagrammes qui vont donner une vision instantanée intuitive de l'ensemble du cycle de l'année avec l'ensemble des activités qui s'y accomplissent, des proverbes, des dictons, tout ce qu'on peut imaginer. L'expérience indigène exclut précisément cette vision : on n'a pas idée de faire un schéma de son propre cycle ; on peut mobiliser au coup par coup, donc par morceaux, par bribes, cette totalité que la science peut saisir grâce à un travail qui prend du temps, qui suppose du temps, c'est-à-dire du loisir, *skholè*.

1. Dans ses cours sur l'État quelques années auparavant, P. Bourdieu avait analysé l'invention des calendriers comme instrument de régulation collective du temps, voir *Sur l'État*, op. cit., p. 25 sq.

2. Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 333 sq.

Le point de vue scolastique

Au fond, l'erreur que j'énonce est l'erreur qu'Austin a nommée « *scholastic bias*¹ » : le paralogisme, le point de vue scolastique. Pour donner tout son sens à la formule d'Austin, il faut entendre « scolastique » dans son sens étymologique² : le point de vue scolastique, c'est le point de vue commun aux gens d'école, c'est-à-dire aux gens de loisir. Austin emploie cette expression à propos de l'usage grammairien de la langue : l'usage grammairien est le fait de gens qui n'ont rien à faire de la langue sinon de l'analyser, par opposition à ceux qui se servent de la langue pour faire quelque chose, comme les avocats – c'est le fameux exemple de Platon : la clepsydre, l'urgence, on retrouve le temps³. [Ceux qui se servent de la langue] doivent parler au moment opportun (*kairos*), ils sont pris par l'urgence, ils doivent parler à propos, ils n'ont pas tout le temps qu'ils voudraient, ils sont soumis aux contraintes de la situation, etc. Le point de vue scolastique est le point de vue de celui qui a le temps de surmonter le temps et qui ne le sait pas. Il introduit un biais parce qu'il ne met pas dans son modèle les conditions de construction du modèle qui expliquent le décalage entre le modèle et l'expérience. Il ne peut donc pas faire une théorie complète de l'expérience qui réconcilie l'expérience des gens et le modèle qu'il construit pour rendre compte et rendre intelligible cette expérience et qui pourtant n'est [pas] complet [sans cela].

Je donne très vite la clé que je développerai la prochaine fois : pour des raisons qui redeviennent, je crois, intelligibles (le savant

1. J. L. Austin, *Le Langage de la perception*, op. cit. Pour l'extrait dans sa version originale (*Sense and Sensibilia*, Oxford, Clarendon, 1962, p. 3), voir *Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 1024, note 2. Bourdieu reviendra longuement sur ce point dans *Méditations pascaliennes*, op. cit., notamment dans le premier chapitre, « Critique de la raison scolastique ».

2. Le mot grec *skholè* (σχολή) signifie « loisir » mais aussi le lieu de loisir (par opposition à une occupation pratique) qu'est l'« école » (*schola* en latin).

3. Allusion à un passage du *Théétète* (172e-173a) : le philosophe dispose de tout son temps, quand les avocats doivent s'en tenir au tribunal au temps qui leur est imparti par la clepsydre, horloge à eau qui, à la façon d'un sablier, limitait le temps de parole de chacun.

ne se pense pas en tant que savant...), le modèle lévi-straussien occulte l'analyse réflexive. L'analyse réflexive se pratique beaucoup, mais les gens confondent réflexivité et narcissisme. L'analyse réflexive telle que je la pratique est aussi peu narcissique que possible puisqu'elle fait découvrir des choses qu'on n'a pas envie de savoir : elle ne découvre même pas de la libido singulière, mais le fait qu'une partie de ce que nous pensons est liée aux positions que nous occupons dans l'espace social. Plus généralement, dans le cas particulier, elle découvre des choses tenant au simple fait que nous sommes penseurs, que nous sommes en dehors de l'action, que nous avons le loisir de penser ce que d'autres vivent. Il y a donc des erreurs de penseurs et le *scholastic bias* est, me semble-t-il, l'erreur la plus difficile à découvrir. C'est pourquoi elle est si universelle et qu'on la retrouve chez les plus grands penseurs. Elle consiste à oublier ce que c'est que de penser, d'être penseur. Elle oublie les conditions sociales de possibilité de la pensée et met, en gros, dans la pensée de ceux qu'on pense l'impensé de la pensée de celui qui les pense. Vous allez voir, au travers de ce que je vais dire, que c'est très concret.

Ce qui a été oublié [dans l'analyse lévi-straussienne du don], c'est l'intervalle, l'écart entre le don et le contre-don, parce que la pensée synchronise. Dans toutes les sociétés, il est impératif de rendre, mais il faut rendre quelque chose de différent parce que rendre quelque chose d'identique, c'est une façon de refuser, tout comme rendre exactement la chose reçue, ou rendre sur-le-champ. Le contre-don doit être différé et différent. Il doit intervenir beaucoup plus tard, le plus tard possible. Je vous montrerai qu'il faut généraliser le modèle de l'échange (il y a le don et le contre-don, mais aussi le défi ou l'offense et la riposte, l'interpellation et la réponse, etc.), mais la gestion de l'intervalle varie beaucoup selon la nature de l'acte initial, de l'intrusion. Quand il s'agit d'un défi d'honneur, trop différer la riposte expose à l'accusation de lâcheté. Mais ce qui est important, c'est l'obligation de rendre quelque chose de différent de manière différée. Cette différence – on retrouverait, avec d'autres connotations, Derrida –, le fait de différer, de mettre du temps, est ce qui permet de vivre.

Pour donner la solution de l'énigme que j'ai mal présentée : pour qu'on puisse dire ce que disent Mauss et Lévi-Strauss du don tel que le vivent les indigènes mélanésien ou nous-mêmes, il faut que le don soit à la fois différé et différent ; c'est parce qu'il y a intervalle que les agents peuvent vivre comme don sans retour un don qui sera avec retour. Ils peuvent vivre comme actes discontinus, comme une série de décisions libres, un acte inscrit dans une séquence d'actions obligées. Lévi-Strauss a donc raison de dire que le don est obligé. Il est sous contrainte de la structure, il appelle un contre-don et il oblige à tous les sens du terme : il oblige l'autre à répondre et le met en état d'obligé aussi longtemps qu'il n'a pas rendu. Tous les paradoxes sont là. Il faut réintroduire le temps qui, bizarrement, était absent des analyses de l'échange de dons de type lévi-straussien, il faut réintroduire l'intervalle pour comprendre que les agents puissent vivre l'échange de dons autrement qu'il est sans pour autant disqualifier le fait qu'ils le vivent ainsi : ils ont raison de le vivre ainsi, il est vraiment tel¹. Ce qu'il faut se demander, c'est comment il peut se faire qu'ils vivent comme une série d'actes généreux, sans retour, des actes inscrits dans une structure d'échange. Pour que ce soit possible, l'intervalle ne suffit pas. Il faut qu'ils puissent faire ce travail de mauvaise foi, au sens sartrien du terme, de mensonge à soi-même : je sais que je lui donne et qu'il me rendra, je sais même parfois que je donne pour qu'il me rende, mais je ne veux pas le savoir et je puis ne pas le savoir, je puis faire comme si je ne le savais pas, je peux même croire profondément qu'il n'est pas ce que l'anthropologue dit qu'il est, parce que l'expérience temporelle de la succession dissout la structure. La structure se dissout dans la succession et elle est imperceptible comme telle.

De plus, un paradoxe de l'analyse structurale à la Lévi-Strauss est qu'à mon sens elle détruit tout le mérite de l'anthropologue.

1. Plus généralement, on retrouve ici les trois moments de toute analyse sociologique chez Bourdieu : d'abord le moment subjectiviste qui enregistre le vécu des sujets sociaux (notamment par entretien) ; le moment objectiviste qui, en s'appuyant sur les statistiques, rompt avec le vécu pour dégager la vérité objective des comportements ; et le troisième moment qui consiste à rendre compte objectivement du subjectif.

Un problème est en effet de savoir pourquoi il a été si difficile de découvrir la structure de l'échange, pourquoi il a fallu un génie comme Mauss redoublé par un génie comme Lévi-Strauss pour trouver cette structure. Si cette structure a été si difficile à exhumer – c'est là qu'on voit l'originalité et la difficulté des sciences sociales –, c'est précisément parce qu'elle est profondément et activement refoulée par tout un travail individuel et collectif qui s'appuie, entre autres choses, sur la structure temporelle de l'échange. Mais cela reste une analyse, disons, individualiste ; il est important de se poser ensuite la question des conditions sociales qui doivent être remplies pour que cette structure de mauvaise foi puisse fonctionner, pour qu'on puisse se mentir à soi-même. La fameuse analyse de Sartre sur la mauvaise foi fait en effet problème¹ : la mauvaise foi (« je me mens »), c'est se dire qu'on fait et qu'on pense autre chose que ce qu'on fait et que ce qu'on pense. Comment est-il possible d'être à la fois celui qui ment et celui qui est menti ? Je pense qu'on ne peut pas résoudre le problème de la mauvaise foi dans une philosophie de la conscience comme celle de Sartre ou comme celle d'Elster (qui se pose le même problème dans *Ulysse et les sirènes*²) : si le sujet intentionnellement se ment à lui-même, il ne peut pas ne pas savoir qu'il se ment. Pour que la mauvaise foi soit possible, il faut donc une autre philosophie de la conscience qui n'est pas une philosophie de l'inconscient comme chez Lévi-Strauss, et il faut aussi des conditions sociales de la constitution de ce rapport très particulier à soi-même qu'est le rapport de croyance. Il faut donc une philosophie de la croyance. Je m'arrête là.

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 1976 [1943], p. 82-107.

2. Jon Elster, *Ulysses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

COURS DU 8 AVRIL 1993

Questions du public : l'intrépidité des philosophes. – L'erreur de projection du contre-don dans le don. – Dépasser la vision subjectiviste et objectiviste du don. – Trois différences. – Le découragement de l'esprit de calcul dans les économies précapitalistes. – Dispositions économiques et refoulement collectif. – Les rapports économiques enchantés. – Les fondements de la méconnaissance collective. – La nostalgie des paradis perdus.

Questions du public : l'intrépidité des philosophes

Je vais d'abord revenir sur deux questions qui m'ont été posées [à la fin de la séance précédente]. La première portait sur des indications bibliographiques : « Quel est le nom du linguiste qui parle de l'intrusion systématique dans le fait de s'adresser à l'autre ? » C'est Charles Bally, dans le livre *Le Langage et la Vie* paru chez Droz, Genève, 1965. D'autre part, je m'étais référé à des références de Lévi-Strauss à Troubetzkoy et Jakobson à la page xxxv de *Sociologie et anthropologie* (PUF, 1950). Enfin, on me posait une question un peu ironique mais très pertinente : « À propos des analyses de Jacques Derrida, vous avez à plusieurs reprises employé le terme "radical" : en quoi cette déconstruction très classique et ses paradoxes attendus sont-ils radicaux ? » Je ne veux pas esquiver cette question. J'entends « radical » au sens le plus banal du terme : je pense que le propre des philosophes, surtout quand ils sont grands, est d'être « radicaux ». Je pourrais citer au fond Luther (« *pecca fortiter* », « pêche courageusement »¹) : le mérite des philosophes, de Sartre très souvent

1. La formule « *Pecca fortiter, sed fortius crede* » (« Pèche fortement, mais crois encore plus fortement ») provient d'une lettre de Luther à Philippe Mélanchthon, 1^{er} août 1521).

et de Derrida dans le cas particulier, est de pécher avec intrépidité¹ et donc de donner une forme extrême et ultra-conséquence à ce que je considère comme une erreur, l'erreur phénoménologique. La formulation ultra-conséquence, extrême, intrépide, est, je crois, intéressante. [Je la dis] « intrépide » parce qu'il faut un certain culot pour s'affronter à deux siècles d'anthropologie : c'est beaucoup pour un seul homme... Ma stratégie essaie au contraire de s'appuyer [sur les acquis de l'anthropologie] et c'est peut-être justement l'une des différences entre la posture philosophique et la posture scientifique. Mais je parle d'« intrépidité » avec le sourire parce que je pense beaucoup de bien de cette intrépidité et de cet homme intrépide² : la formulation d'analyses comme celles que propose Derrida fait surgir des questions que la confiance dans la tradition scientifique peut précisément porter à refouler, et un certain nombre de réflexions que je vous propose, si elles s'appuient sur la tradition et sur ce que j'ai pu écrire dans *Le Sens pratique* – j'y reviendrai plusieurs fois –, ont été exacerbées et inspirées par la lecture du texte, pour moi à la fois un peu énervant et très stimulant, de Derrida.

L'erreur de projection du contre-don dans le don

Je reviens à ce que je disais la dernière fois. J'avais indiqué qu'on pouvait prendre trois grandes catégories de position sur le problème du don : la position que j'appelais phénoménologique à laquelle Derrida a donné sa forme extrême, la position que j'appelais « structuraliste » (il faudrait toujours employer le mot structuraliste entre guillemets mais, dans le cas particulier, il est, disons, aussi

1. Pour des développements sur l'« ultra-conséquence » de Sartre, voir notamment *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 201, 915-916, 950 ; et pour un développement sur la capacité « des grandes philosophies [à] développer[r] de façon ultra-conséquence des tendances de l'esprit humain », voir *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 274.

2. S'ils ont eu des désaccords, P. Bourdieu et Jacques Derrida, qui s'étaient connus en classe préparatoire en 1949, puis à l'École normale supérieure et s'étaient retrouvés en Algérie, avaient des relations respectueuses et ont pu débattre ensemble (« Derrida-Bourdieu. Débat », *Libération*, 19-20 mars 1988) ou partager, en particulier dans les années 1990, de mêmes engagements politiques, notamment s'agissant du droit des étrangers.

justifié que possible car s'il y a bien un cas où on peut parler de structuralisme, c'est à propos de la linguistique structurale et de Lévi-Strauss qui s'en est directement inspiré) et, enfin, la position que je vais proposer en m'appuyant de manière critique sur les deux positions précédentes.

La position de Derrida est intéressante : elle donne une forme très radicale à l'analyse phénoménologique, à l'analyse de la vérité de l'expérience vécue du don, parce qu'il [Jacques Derrida] est un très bon phénoménologue, mais aussi parce qu'il a lu les structuralistes. La conclusion très paradoxale à laquelle aboutit son analyse (le don n'existe pas, la possibilité même du don est contradictoire dans les termes) n'est en effet possible que si l'analyse phénoménologique de l'expérience du don comme gratuité, générosité, désintéressement, est référée à la vérité du don que dégage l'analyse structurale, à savoir que le don implique toujours un contre-don. Pour Derrida, le don est une conduite autodestructive, et donc impossible comme il le dit à plusieurs reprises dans son livre : le don n'est pas don puisqu'il implique en quelque sorte le projet du contre-don. Nous savons que le don existe et l'avons rencontré, mais le philosophe nous dit qu'il n'existe pas puisque, par définition, il n'est pas ce qu'il croit être : la générosité, le désintéressement, la gratuité, les conduites désintéressées sont impossibles [pour Derrida].

Là, je pourrais triompher : j'avais déjà écrit il y a très longtemps, à la page 191 du *Sens pratique* (la phrase est trop longue pour que je la lise), qu'il y a une contradiction dans la construction théorique consistant « à projeter rétrospectivement le contre-don dans le projet du don¹ ». C'est exactement ce que fait Derrida : on sait par l'analyse anthropologique qui s'est construite contre l'expérience vécue

1. « La construction théorique qui projette rétrospectivement le contre-don dans le projet du don n'a pas pour effet seulement de transformer en enchaînements mécaniques d'actes obligés l'improvisation à la fois risquée et nécessaire des stratégies quotidiennes qui doivent leur infinie complexité au fait que le calcul inavoué du donateur doit compter avec le calcul inavoué du donataire, donc satisfaire à ses exigences en ayant l'air de les ignorer. Elle fait disparaître, dans la même opération, les conditions de possibilité de la méconnaissance institutionnellement organisée et garantie, qui est au principe de l'échange de dons [...] en relations durables parce que fondées en nature. » (P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 191).

sur laquelle réfléchit d'ordinaire le phénoménologue, que le don qui se vit comme sans retour sera payé de retour, qu'il y aura un contre-don ; et, instruit de cette connaissance de la vérité objective du don, on [Jacques Derrida] se retourne sur l'expérience vécue du don pour projeter le contre-don dans le don et faire comme s'il y avait dans le don le projet du contre-don. Le mot « projet¹ » est important : on fait comme si le don impliquait consciemment le projet de recevoir un contre-don – la notion de projet implique l'idée de conscience et Derrida parle constamment de conscience. Autrement dit, [on fait] comme si le don était fait pour recevoir un contre-don, de sorte qu'il n'y a plus de générosité. Dit ainsi, c'est un peu gros et grossier. Derrida raffine : il dit que le don qui se connaît et se reconnaît comme tel (il ne dirait d'ailleurs pas des choses aussi naïves) enferme sa propre négation puisqu'il enferme la connaissance de la reconnaissance : je sais que celui qui recevra me sera reconnaissant et, du même coup, je ne suis pas vraiment généreux ; tout le paradoxe est là – je vous avais lu le passage pertinent la dernière fois. J'avais donc écrit par anticipation [dans *Le Sens pratique*] quelque chose qui me paraît être une réfutation anticipée – ce qui a encore plus de valeur qu'une réfutation *ex post* – de ce que dit Derrida (qui d'ailleurs a dit ce que j'ai écrit sans le dire, comme le font les philosophes : les philosophes ne lisent pas vraiment ; s'ils lisaient vraiment, la philosophie et les sciences sociales iraient beaucoup mieux – c'est une petite remarque que je voulais faire en passant...).

1. P. Bourdieu a souvent critiqué la notion de projet, en particulier l'idée de « projet originel » développée par Jean-Paul Sartre (voir par exemple *Le Sens pratique*, op. cit., p. 84). Dans le numéro des *Temps modernes* consacré en 1966 au structuralisme, Bourdieu publie un article dans lequel, contre la notion (philosophique) de « projet créateur » de Sartre, il développe la notion (sociologique) de « champ intellectuel » (voir « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps modernes*, n° 216, 1966, p. 865-906).

Dépasser la vision subjectiviste et objectiviste du don

Après ce retour sur l'analyse de Derrida, je reviens au point où j'en étais resté : ni la vision phénoménologique ni la vision structuraliste ne permettent vraiment de rendre compte du don tel que nous le vivons et l'observons, et de la contradiction qui existe entre le don tel que nous le vivons, l'expérience vécue du don, et le don tel que nous le décrivons quand, le regardant du dehors, avec le point de vue objectif et objectivant de la science, nous disons : « Monsieur, vous ne faites pas ce que vous croyez faire. Vous pensez faire un don sans retour alors qu'en fait, que vous le sachiez ou non, que vous le vouliez ou non, vous faites un don qui sera payé de retour. » Il faut prendre au sérieux cette contradiction et récuser (ou à la fois accepter et refuser) l'objectivisme et le subjectivisme : il faut accepter la vérité subjective et la vérité objective du don et les théories qui se réclament exclusivement de l'une ou de l'autre pour proposer une théorie qui intègre la vérité subjective du don comme don sans retour et la vérité objective. Derrida, là encore, m'a été très utile pour cette intégration. Je le répète souvent, mais c'est important pour ceux qui commencent en sociologie : comme anthropologues d'ambition scientifique, nous avons intérêt à importer dans nos disciplines une posture dont les philosophes ont la pratique et dont ils s'attribuent le monopole ; nous devons prendre l'habitude de repenser éternellement ce que nous croyions avoir pensé et d'essayer de repasser plusieurs fois par le même point. Cela peut conduire à des répétitions pures et simples (une partie de ce que je vous dis a été écrit depuis longtemps), mais peut aussi faire advenir des choses nouvelles que les sociologues, en raison de leur éthique, ne présentent pas avec les airs d'extraordinaire que se donnent souvent les philosophes, mais qui peuvent être aussi tout à fait extraordinaires. Là, je dois au philosophe Derrida de m'avoir fait trouver des choses que je n'avais pas complètement explicitées et que j'ai été amené à trouver en réaction contre son analyse. Voilà pourquoi son analyse me paraît importante.

Comme je l'avais dit la dernière fois, une première chose, pour résoudre cette contradiction consiste à introduire l'intervalle. Les bons observateurs, comme Mauss, remarquent que le contre-don sera rendu à terme. Mauss remarque l'existence de l'intervalle, mais il n'en tire rien. Étant un bon anthropologue, ayant lu les anthropologues, il repère cette propriété explicitement énoncée dans la plupart des descriptions anthropologiques, mais il n'en tire pas les conséquences. Comme je le disais la dernière fois, l'intervalle est extrêmement important : il s'interpose, il est une espèce d'écart entre les deux actes successifs et la science le fait disparaître parce qu'étant toujours (selon les termes de Husserl) monothétique, et non pas polythétique, elle télescope, synchronise, simultanée. Dans le cas particulier, la réflexivité sur la pratique scientifique et sur les propriétés inhérentes au fait d'être savant permet de découvrir cet effet de science qui, comme cela arrive souvent, détruit des propriétés de son objet. On pourrait faire, au sujet des sciences de l'homme, des topos que les philosophes adoreraient, sur la notion d'incertitude de Heisenberg¹, etc. : le sociologue est souvent dans la situation de ne pouvoir connaître les choses que par des modes de connaissance qui l'exposent à détruire des propriétés très déterminantes de l'objet de connaissance, et particulièrement les propriétés temporelles. Les *topoi* comme « structure vs histoire », nombreux au temps du structuralisme (on disait que les structuralistes ignoraient le temps), étaient partiellement vrais : il est vrai que la posture structuraliste portait souvent à ignorer la dimension temporelle des pratiques. Dans le cas particulier [du don], mais aussi dans [l'analyse des] échanges matrimoniaux, des rituels et de la plupart des pratiques, le structuralisme tend à faire disparaître une dimension fondamentale de la pratique, à savoir ce qui fait qu'une pratique est pratique et qu'elle n'est pas théorique (de même qu'une théorie est théorique dans la mesure où elle s'efforce d'arracher ses contenus

1. Référence au « théorème d'indétermination » (ou « principe d'incertitude ») posé en 1927 par l'un des fondateurs de la mécanique quantique, Werner Karl Heisenberg. Il énonce que, s'agissant de deux propriétés d'une particule (par exemple sa position et sa vitesse), tout gain de précision concernant la connaissance de l'une s'accompagne d'une perte de précision quant à la connaissance de l'autre.

au flux temporel). La pratique dans sa réalité vécue et objective est essentiellement temporelle. Dans le cas du don, l'intervalle temporel entre le moment où l'on donne et celui où l'on recevra peut être extrêmement long.

Je donne un exemple précis : les rapports entre les générations. On n'a pas l'habitude de les penser dans la logique du don et du contre-don et Mauss n'y fait même pas allusion, mais il y a une économie des échanges symboliques entre les générations (c'est de cela que je vais parler aujourd'hui : la logique spécifique de l'économie des échanges symboliques). Elle repose sur le fait que le moment où on donne et le moment où on reçoit sont séparés par une génération, parfois davantage, et c'est l'une des raisons pour lesquelles la *philia*¹, l'amour maternel par exemple, peut se vivre comme amour sans retour, qui ne sera jamais payé de retour et n'est pas fait pour être payé de retour. L'intervalle temporel est à prendre en compte dans la mesure où il est ce qui rend possible la conciliation pratique entre l'expérience vécue et l'expérience objective. Si l'on peut vivre le don autrement qu'il n'est, si l'on peut se raconter des histoires concernant le don, si l'on peut se payer de mots à propos du don, si, s'agissant du don, « la société se paie toujours elle-même de la fausse monnaie de son rêve² », comme le dit Mauss (c'est l'une des plus belles phrases qu'ait écrites un sociologue ou peut-être même un penseur), c'est qu'il y a cet écart temporel entre les deux actes que la science juxtapose et télescope.

Trois différences

Cet écart est la première des trois choses que je propose d'introduire pour résoudre l'antinomie entre vérité vécue et vérité objective et

1. Souvent rendu grossièrement en français par « amitié », le mot grec *φιλία* (*philia*) désigne, notamment chez Aristote (*Éthique à Nicomaque*), une relation désintéressée entre deux personnes.

2. « En définitive, c'est toujours la société qui se paie elle-même de la fausse monnaie de son rêve. » (Marcel Mauss et Henri Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 119.)

entre subjectivisme phénoménologique et objectivisme structuraliste. Avant de développer plus lentement, j'énonce très vite ce que je réintroduis : premièrement, le temps ; deuxièmement, une autre philosophie de l'agent et de l'action ; troisièmement, une théorie de l'économie des biens symboliques comme ordre économique ayant sa logique spécifique. Je vais revenir sur le temps, mais je dis deux mots sur l'agent et la philosophie de l'action : à la pensée de l'action en termes de conscience et d'intention, il faut substituer une pensée en termes de dispositions ou d'*habitus*. Ce qui rend aussi possible l'existence de deux vérités contradictoires, c'est que ce qui incline à donner, ce qui fait que l'on donne, ce n'est pas nécessairement une intention de donner (sauf dans les cadeaux d'entreprises, comme on y reviendra : il faut que l'économie soit constituée en tant qu'économie pour que des intentions économiques pures soient possibles). Ce qui fait, pour parler comme Derrida, qu'« il y a don », que « ça donne » (« *es gibt* », comme il dirait¹), c'est qu'il y a des agents « disposés à donner », au sens non pas simplement d'« inclinés à donner », mais d'« aptes à donner » : ils ont des dispositions durables à la générosité qui sont socialement constituées par l'immersion dans une économie des biens symboliques où la règle du jeu tacite est qu'il est bon de donner et que celui qui donne tire des profits d'un type particulier, des profits symboliques. Il s'agit donc [d'opposer une analyse en termes de] disposition à [une analyse en termes de] conscience. Je propose enfin d'introduire une économie de biens symboliques, c'est-à-dire un ordre économique où existent des formes spécifiques de capital (je parle de « capital symbolique »), des formes spécifiques de profit (je parle de « profits symboliques ») et des formes spécifiques d'« intentions » symboliques (les dispositions généreuses). Une question qui sera posée consistera à s'interroger sur ces univers où les dispositions économiques existent et sont récompensées. En existe-t-il encore dans nos sociétés ? Quelles sont les régions de nos sociétés où ces dispositions sont récompensées ? Voilà grossièrement le schéma de ce que je veux essayer de dire aujourd'hui.

1. Voir le passage du cours précédent, p. 22.

Sur le premier point, à savoir l'intervalle, je ne vais pas développer longuement. ([...] Je me suis posé la question avant de venir : ce ne serait pas du luxe que je vous relise certains passages en les commentant, mais j'aime mieux vous les laisser à relire, je vais en dire le principe. Les choses sont dites de manière très elliptique et très rapide dans *Le Sens pratique* au point qu'un certain nombre de ceux qui ont lu le livre se diront peut-être : « Tiens, je ne l'avais pas lu » – il y a de bons lecteurs, [mais je dis cela] pour justifier au moins la part répétitive de ce que je vais faire.) L'intervalle est ce qui permet d'occulter la contradiction entre l'expérience vécue et la vérité objective et, plus précisément, de transformer un échange objectif et continu en une succession d'actes libres et généreux parfaitement discontinus. Autrement dit, l'ethnologue dit qu'« il y a don et contre-don » à l'infini, et fait un schéma simple qui introduit une continuité. [Pour les agents sociaux,] l'intervalle permet d'introduire une coupure [entre] le don et le contre-don ; du coup, le contre-don devient don : on a « don/don/don ».

Cette transformation est importante à plusieurs titres : si le don est si passionnant, c'est qu'il est le lieu où se voit le mieux l'alchimie du symbolique, c'est-à-dire le travail social. Je cite encore la phrase de Mauss : « La société se paie toujours elle-même de la fausse monnaie de son rêve » (je ne sais plus s'il l'a dit dans l'« Essai sur le don » ou dans l'« Essai sur la magie », mais le don et la magie, c'est le même problème, la même histoire). Le don est l'occasion par excellence de saisir le travail social – le mot d'alchimie est commode – par lequel on transforme de l'économique en symbolique, par lequel on transforme un échange de biens matériels, quantifiables, en quelque chose d'irréductible à la valeur marchande de ce qui est échangé. Tous les ethnologues ont observé qu'on ne peut jamais réduire un échange de dons à la vérité de la valeur des choses échangées ; il se passe beaucoup plus. C'est le fameux exemple de Lévi-Strauss : dans [le restaurant d'] un village du Midi de la France, deux hommes qui ne se connaissent pas sont assis l'un en face de l'autre ; quand on apporte leurs carafes de vin, le premier verse son vin dans le verre du second et le second dans le

verre du premier¹. Rien n'est changé, mais il s'est passé quelque chose, une alchimie, une transsubstantiation au sens des Évangiles² : le vin matériel est devenu symbolique, du vin d'amitié. La communication est créée. Il s'est produit quelque chose : ces gens qui ne communiquaient pas communiquent.

Cette vieille analyse reste vraie, mais il faut la pousser plus loin. L'échange du don transmue l'économie en symbolique en ce sens qu'il crée quelque chose d'irréductible à la valeur des choses échangées. Il y a donc une sorte de profit symbolique de communication commun aux deux interlocuteurs, du moins dans l'hypothèse de l'égalité entre les deux échangeurs et de l'égalité du don et du contre-don (vous verrez par la suite que les choses sont plus compliquées...). Cette alchimie repose sur une dénégation, une *Verneinung* (là, je crois qu'on peut employer le mot au sens freudien du terme), c'est-à-dire un acte par lequel on dit que ce qui est n'est pas ce qui est, que les choses ne sont pas ce qu'elles sont. Alors que ce qui s'est passé peut être décrit dans la logique du « donnant-donnant » (dire qu'il y a don et contre-don veut dire « donnant-donnant »), on dit qu'il y a eu don-don-don. L'alchimie du don rendue possible par l'intervalle interposé, par le fait que ce qui est rendu est différé et différent, produit une dénégation de la

1. « Dans les petits établissements où le vin est compris dans le prix du repas, chaque convive trouve devant son assiette une modeste bouteille d'un liquide le plus souvent indigne. Cette bouteille est semblable à celle du voisin, comme le sont les portions de viande et de légumes qu'une servante distribue à la ronde, et cependant une singulière différence d'attitude se manifeste aussitôt à l'égard de l'aliment liquide et de l'aliment solide. Celui-ci représente les servitudes du corps, et celui-là son luxe. [...] le vin, à la différence du "plat du jour", bien personnel, est un bien social. La petite bouteille peut contenir tout juste un verre, ce contenu sera versé non dans le verre du détenteur, mais dans celui du voisin, et celui-ci accomplira aussitôt un geste correspondant de réciprocité. Que s'est-il passé ? Les deux bouteilles sont identiques en volume, leur contenu semblable en qualité. Chacun des participants à cette scène révélatrice n'a, en fin de compte, rien reçu de plus que s'il avait consommé sa part personnelle. D'un point de vue économique, personne n'a gagné et personne n'a perdu. Mais c'est qu'il y a bien plus dans l'échange que les choses échangées. » (Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 2002 [1949], p. 68-69).

2. La transsubstantiation désigne la conversion du pain et du vin en la substance du corps et du sang du Christ. Elle repose sur la parole du Christ au moment de la Cène (« Ceci est mon corps, ceci est mon sang ») rapportée par les Évangiles.

vérité objective de l'échange et fait du même coup exister quelque chose d'autre. Elle n'est possible qu'à condition que le donateur et le récipiendaire, celui qui donne et celui qui reçoit, s'accordent pour refuser de savoir la vérité du don comme donnant-donnant. Il y a une sorte de contrat tacite ou, plutôt (le mot « contrat » est déplacé puisqu'on est dans l'ordre du non-conscient et de l'implicite), d'accord tacite pour récuser la vérité objective : l'un et l'autre s'accordent pour dire « je ne veux pas savoir ». Tout se passe comme si les deux agents s'accordaient pour se payer de la fausse monnaie de la vérité sociale de l'échange de dons et pour refuser de savoir la vérité objective.

Bizarrement, alors que j'avais développé toute une analyse de l'économie des biens symboliques, je faisais dans *Le Sens pratique* comme si cette dénégation était une sorte d'acte individuel, certes orchestré puisque les deux agents ont les mêmes dispositions et sont disposés à faire comme si le don n'était pas un don, mais j'avais sous-estimé l'importance des conditions sociales de possibilité de cette dénégation partagée : il ne suffit pas que chacun des deux agents fasse en quelque sorte la politique de l'autruche et se refuse à voir la réalité de ce qu'il fait, il faut qu'il soit inséré, et depuis longtemps pour avoir des dispositions convenables, dans des univers économiques et sociaux où il faut faire comme ça, où « ça se fait » comme on dit. Il faut que le refoulement et la dénégation que j'ai décrits soient collectivement encouragés et soutenus et qu'ils soient préparés par une éducation portant, au fond, à refuser le calcul.

Le découragement de l'esprit de calcul dans les économies précapitalistes

Je vais évoquer très vite cette économie paradoxale qu'est l'économie précapitaliste. Nous avons des descriptions de cette économie dans les travaux des anthropologues (et, je le dis tout de suite, nous pouvons [aussi] nous en faire une idée à partir de sous-univers de nos sociétés comme la famille : ce modèle économique y est encore grandement en vigueur, mais à l'état d'îlot et non plus à

l'état d'océan, à l'état d'îlot dans un océan de calculs – c'est la fameuse phrase de Marx au début du *Manifeste du parti communiste*¹ : dans un univers où elle n'est plus qu'un lieu de refuge, la *philia* ne peut plus être vécue comme elle l'était dans des univers qui avaient pour loi fondamentale la *philia*). À travers les analyses ethnologiques, nous pouvons découvrir des ordres sociaux qui ont pour loi générale, et non pas limitée [à des sphères particulières], le refus, la dénégation (je dis bien « dénégation », et pas « négation ») de l'économie au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire de l'économie comme vérité objective de l'échange de dons ; c'est la dénégation du « donnant-donnant ». Je renvoie à des analyses que j'ai faites il y a longtemps, sur l'accès d'hommes façonnés dans une économie précapitaliste à l'économie telle que nous la connaissons et sur les difficultés que rencontre l'homme précapitaliste en quelque sorte lorsqu'il est jeté dans l'économie du « donnant-donnant » : dans *Travail et travailleurs en Algérie* ou dans *Algérie 60*, qui est une version repensée et condensée de *Travail et travailleurs en Algérie*², j'ai décrit les stratégies collectives par lesquelles l'ordre social, à travers l'ordre familial, tend à décourager la propension au calcul et à l'esprit de calcul qui est une disposition anthropologiquement universelle. Pour prendre un exemple (très bizarre), Max Weber dit que même l'esprit religieux, qui est l'un des refuges contre l'économie, a pourtant inventé le moulin à prières³, c'est-à-dire la

maximisation du profit symbolique : comment obtenir le plus de grâce avec le moins de temps possible ? On peut mécaniser ou, en quelque sorte, fordiser¹ la production religieuse, et toute une tradition de sociologie de la religion explique la pratique religieuse dans la logique du *do ut des*² (« Je donne pour que tu donnes ») : le rapport de la créature au créateur est alors un rapport économique dans lequel le créateur donne à condition qu'on lui donne et dans lequel la créature agit de manière à être récompensée, etc. Vous pouvez lire le livre de Le Goff sur le purgatoire, par exemple³.

(Il s'agit d'une question très difficile de la sociologie : y a-t-il ou non des dispositions anthropologiques universelles ? En particulier, l'*auri sacra fames*, l'amour de l'or, est-il universel ou est-il socialement constitué⁴ ? La disposition au calcul, c'est-à-dire la propension à regarder les rapports sociaux avec un regard à La Rochefoucauld, est-elle universelle ou non ? En tant que sociologues, nous n'aimons pas beaucoup l'universel, l'anthropologique, le naturel : notre travail est de le débusquer parce qu'il donne souvent des explications par la vertu dormitive⁵ et qu'en plus il masque très souvent des politiques naturalistes, racistes, etc. Nous n'aimons pas beaucoup cela,

nature économique, et pas davantage toute activité ou production conforme au principe de l'économie des moyens. » (Max Weber, *Économie et société*, trad. sous la direction de Jacques Charvy et Éric de Dampierre, Paris, Plon, 1971 [1921] ; rééd. Pocket, « Agora », 1995, t. II, *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, p. 50.)

1. Néologisme créé par Bourdieu en référence à Henry Ford (1863-1947) qui est le créateur d'une forme d'organisation du travail permettant une productivité accrue.

2. Cette tradition se trouve déjà chez Max Weber lui-même : « Le *do ut des* [...] est propre à la religiosité quotidienne des masses à toutes les époques, chez tous les peuples et dans toutes les religions. L'aversion pour les maux extérieurs d'"ici-bas" et l'attraction pour les avantages extérieurs d'"ici-bas", tel est le contenu de toute "prière" normale, même dans les religions les plus détachées de ce monde. (*Économie et Société*, op. cit., t. II, p. 171).

3. Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

4. Là encore, P. Bourdieu peut penser à des textes de Max Weber (en particulier, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. Jacques Chavy, Paris, Plon, 1964 [1904-1905] ; rééd. Pocket, « Agora », 1985, p. 57 et, plus généralement, la section « L'esprit du capitalisme », p. 43-80).

5. La « vertu dormitive de l'opium » est un exemple d'explication tautologique que Molière prête à un bachelier en médecine dans *Le Malade imaginaire* (acte III, scène 14) : « *Mihi a docto Doctore/ Domandatur causam et rationem, quare/ Opium facit dormire ?/ À quoi respondet, / Quia est in eo/ Virtus dormitiva.* »

1. « La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. Partout où elle est parvenue à dominer, elle a détruit toutes les conditions féodales, patriarcales, idylliques. Impitoyable, elle a déchiré les liens multicolores qui attachaient l'homme à son supérieur naturel, pour ne laisser subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le froid "paiement comptant". Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne, elle a noyé tout cela dans l'eau glaciale du calcul égoïste. » (Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste* [1848], in K. Marx, *Œuvres*, t. I : *Économie*, op. cit., p. 163-164.)

2. P. Bourdieu, A. Darbel, J.-C. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit. ; P. Bourdieu, *Algérie 60*, op. cit.

3. Référence peut-être à la remarque suivante : « Dans l'immense majorité des cas, une communalisation revêt, d'une manière ou d'une autre, des aspects économiques. Mais on n'adoptera pas ici l'usage inexact selon lequel on entend par économie toute activité rationnelle en finalité. La prière, qui, selon l'enseignement de telle religion, est le moyen adéquat d'obtenir un "bien" intérieur, n'est cependant pas pour nous un acte de

mais il faut laisser la chose ouverte. Je crois qu'on peut accepter que la disposition au calcul existe universellement.)

En tout cas, dans les sociétés où la loi dominante de l'économie est la dénégation de l'économie *stricto sensu*, au sens où nous l'entendons, où la loi dominante de l'économie est la négation du « donnant-donnant », le calcul économique existe à l'état de propension. Ainsi, il est amusant de relever que chez les Kabyles, l'économie telle que nous la connaissons est abandonnée aux femmes : c'est l'économie des femmes telle que la décrivent les hommes et telle que la pratiquent les femmes selon la division du travail entre les sexes. Dans des univers où l'économie est déniée, l'économie des femmes est ce qui ressemble le plus à l'économie telle que nous la connaissons : les femmes, quand elles prêtent, rappellent l'échéance alors qu'un homme d'honneur dira : « Tu me rendras quand tu pourras. » On laisse aux femmes le calcul, la précision. C'est encore vrai dans nos sociétés, observez autour de vous ([P. Bourdieu se met dans la peau d'un mari demandant à sa femme :] « demande-lui le prix »)¹. Cela signifie que la disposition au calcul elle-même est socialement distribuée ou socialement autorisée ; étant autorisée, elle est développée et elle est plus développée chez ceux chez qui elle est autorisée que chez ceux chez qui elle n'est pas autorisée. Il y a donc des différences de dispositions dans le rapport à l'économie tel que nous le connaissons jusqu'au cas des sociétés où l'économie est globalement déniée et l'esprit de calcul globalement refoulé.

Il faudrait montrer comment toutes les structures, les relations de parenté, par exemple, sont le lieu d'un travail permanent d'organisation du refoulement de l'économie. Je rapporte des exemples dans différents livres sur ces problèmes de transition entre deux

1. P. Bourdieu pense notamment à des observations recueillies lors de l'enquête sur la vente de maisons (voir les articles réunis dans le numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, 1990, consacrés à « L'économie de la maison » et repris pour la plupart dans *Les Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000 ; rééd. « Points Essais », 2014) : « Nous avons pu observer qu'à l'occasion de l'achat d'une maison, dans tous les milieux, les hommes ne s'abaissent pas à se renseigner, ils laissent aux femmes le soin de poser les questions, de demander les prix, et si ça va, ça va. Si ça ne va pas, c'est elles qui ont tort. » (« L'homme décide, la femme s'efface », entretien avec Catherine Portevin, *Télérama*, n° 2532, 22 juillet 1998.)

économies. Ainsi, un immigré kabyle qui, revenant dans son village, est défié dans son honneur, répond par un défi monétaire : « Est-ce que tu peux brûler [un billet] ? » ; il change de terrain et il est complètement ridicule. Autre exemple (j'en donne beaucoup) : un ouvrier qui après avoir rendu une prestation rituelle, obligée (il a participé à la construction d'une maison qui est l'acte collectif, sacré, et qui donc échappe par définition à la vérité brutale de l'échange économique) demande à être payé en argent alors qu'il est certain qu'il le sera, mais pas à ce moment-là et surtout pas sur demande¹.

Les situations d'acculturation, de contacts d'économies fonctionnent comme des analyseurs pratiques de l'implicite de notre économie. Au passage : en analysant très grossièrement les principes fondamentaux de cette économie symbolique, j'anticipe évidemment sur les principes fondamentaux de notre économie : l'économie telle que nous la connaissons va faire tomber le refoulement. Les champs sociaux se fondant souvent par des tautologies (le champ artistique se fonde lorsqu'on commence à dire « l'art pour l'art »), le champ économique se fonde quand on dit « les affaires sont les affaires » et, complément, « en affaires on ne fait pas de sentiments », c'est-à-dire « en affaires, pas de *philia* ». La logique économique n'est plus [alors] la logique symbolique qui n'a plus cours que dans le domaine de la famille. Weber qui a vu tout cela extraordinairement bien, qui a beaucoup réfléchi sur le « en tant que » (*als*) de l'économie², disait à peu près (quand je cite, c'est toujours un peu reconstruit, mais je pourrais retrouver les références – en souhaitant que vous ne me les demandiez pas...) qu'on passe de sociétés dans lesquelles les relations de parenté servent de modèle aux relations économiques à des sociétés dans lesquelles les relations économiques envahissent jusqu'aux relations de parenté³, c'est-à-dire qu'on se met à faire

1. Pour des précisions sur ces deux exemples, voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 315 et 194-195.

2. En allemand, la conjonction *als* signifie « en tant que ». Sur sa mobilisation dans le cadre de l'analyse du processus d'autonomisation des champs, voir notamment *Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 157, 1005-1006.

3. Il est possible que P. Bourdieu pense aux analyses du type de celles que Weber développe dans la section d'*Économie et société* intitulée « La dissolution de la communauté

des affaires même dans l'univers des sentiments, ce qui n'est jamais vrai ni dans un univers ni dans l'autre.

L'échange de dons trouve donc les conditions de son plein accomplissement dans des univers où tout l'ordre économique est construit autour de la dénégation : la dénégation des deux protagonistes est soutenue par tout l'ordre social, par tout l'ordre économique au point qu'il est à peine concevable, quand par exemple l'on reçoit de quelqu'un une jarre de lait, de la renvoyer vide (il y a des raisons mythiques en plus : le vide porte malheur, c'est la stérilité, etc.) ; il va de soi qu'on renvoie quelque chose. La question de savoir s'il faut le faire ou pas ne se pose même pas : un ordre social bien constitué reposant sur un accord profond entre les dispositions et un espace de jeu, les choses vont sans dire ; on est en deçà de la question, à l'état implicite. Les économistes de la conscience et du calcul rationnel ([avec mes analyses], on est très loin de la conscience) l'oublient, mais l'ordre économique fonctionne aussi dans nos sociétés sur ce mode. Les dispositions des agents sont constituées dès l'enfance de manière à ce qu'ils soient comme des poissons dans l'eau dans l'économie en tant qu'économie. J'ai un très bel exemple : quand je travaillais en Algérie, j'avais découpé [un article] dans un journal d'Alger : des écoliers de Lowestoft en Angleterre avaient créé une assurance contre les punitions ; ils avaient compris, ils s'étaient associés : celui qui était puni recevait 15 shillings, etc.¹. Cela suppose trois siècles de capitalisme², des habitus socialement constitués pour avoir le calcul dans la peau

domestique : changements dans son rôle fonctionnel et accroissement de la "calculabilité". Apparition des sociétés de commerce modernes. » (*Économie et société*, t. II, *op. cit.*, p. 109-123.)

1. P. Bourdieu mentionne en d'autres endroits l'« histoire rapportée par les journaux du 29 octobre 1959 de ces enfants de Lowestoft, en Angleterre, qui avaient créé une société d'assurance contre les punitions prévoyant que, pour une fessée, l'assuré recevrait 4 shillings et qui, devant certains abus, étaient allés jusqu'à établir une clause supplémentaire selon laquelle la société n'était pas responsable des accidents volontaires. » (Pierre Bourdieu, « La fabrique de l'habitus économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150, 2003, p. 8).

2. Allusion possible à une phrase de Bergson que P. Bourdieu cite quelquefois : « Il faut des siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill. » (Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1937 [1932], p. 126.)

et être disposés, non seulement à ne pas refouler le calcul, mais à l'accomplir.

D'un côté, nous avons donc l'homme kabyle qui ne peut pas concevoir qu'on ne fasse pas ce qu'il fait, qui ne voit pas comment on pourrait faire autrement, au point d'ailleurs qu'il n'y a pas [dans sa société] de vertu de générosité. En effet, il y a de la générosité partout lorsque ce n'est pas une vertu, il y a de l'honneur partout tant que ce n'est pas une vertu, et les Kabyles commencent à parler d'honneur quand l'honneur est menacé. Cette observation anthropologique a été faite cent fois : les valeurs sont d'autant plus célébrées qu'elles sont menacées ; aussi longtemps qu'elles sont évidentes, elles vont tellement de soi que personne ne songerait à les célébrer. Dans ces univers d'économie symbolique intégrés, [il existe des] « virtuoses symboliques », pourrait-on dire (c'est encore une métaphore de Weber : il parle de virtuoses religieux¹), dont la figure exemplaire est l'homme d'honneur avec une belle moustache, qui a du point d'honneur, qui est dans le symbolique comme un poisson dans l'eau et répond au quart de tour aux sollicitations de l'ordre économique, ce qui fait souvent rire (ou pleurer) les femmes parce qu'il peut faire de grosses bêtises au marché, par exemple acheter une tête de bœuf parce que c'est formidable et qu'il va faire la circoncision à son fils en oubliant complètement les contraintes économiques.

Nous aurions, à l'autre extrême, l'*homo œconomicus* tel que le décrivent les ouvrages d'économie. Il est comme un poisson dans l'eau dans l'économie, ce qui ne veut pas dire qu'il soit un calculateur rationnel. Il n'est pas plus calculateur rationnel que l'homme d'honneur : il a des réflexes économiques, un habitus économique, des dispositions qui fonctionnent à l'état réflexe mais qui sont constituées par l'immersion durable dans un univers économique au point que les structures mêmes de l'économie deviennent les structures mentales, en sorte qu'il suffit de suivre ce que produisent les structures mentales pour être adapté à l'économie sans avoir à calculer rationnellement. J'ai vérifié ceci dans le cas le plus

1. M. Weber, *Économie et société*, *op. cit.*, t. II, p. 306-308.

défavorable. Il y a quatre ou cinq ans, peut-être plus, j'ai en effet écrit un article sur le patronat¹ qui est en quelque sorte le corps le plus conforme en apparence à la définition officielle de l'*homo œconomicus*. Je m'étais interrogé sur ce qu'on pouvait deviner ou comprendre des principes de l'action économique et, si vous vous y reportez, vous trouverez un chapitre sur la valeur de l'ancien² : l'ancienneté dans le statut de patron, par exemple. Un ensemble d'indices font penser qu'au cœur même de la couche sociale la plus proche en théorie de l'entrepreneur schumpétérien³, du calculateur économique rationnel, on trouve des gens qui obéissent, comme tout le monde, à des dispositions sociales inconscientes, surdéterminées. La dimension économique pure, au sens des économistes⁴, n'y est que très partiellement constituée comme telle ; elle ne l'est peut-être que dans les situations de crise où l'on a besoin de faire appel à des conseillers qui se mettent à faire des calculs.

Dispositions économiques et refoulement collectif

J'ai déjà anticipé sur le deuxième [des trois] point[s] que je voulais aborder aujourd'hui : l'intervalle permet la dénégation [qui est] au principe de l'alchimie symbolique par laquelle l'échange de dons s'arrache en quelque sorte au donnant-donnant dans des sociétés socialement constituées de telle manière que l'échange de dons soit la règle fondamentale des rapports sociaux. Il s'arrache au donnant-donnant par une sorte de dénégation collective qui rend possibles des pratiques dont le principe n'est pas l'intention rationnelle de générosité mais l'obéissance à des dispositions.

1. Pierre Bourdieu et Monique de Saint Martin, « Le patronat », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 20-21, 1978, p. 3-82.

2. *Ibid.*, p. 30-32.

3. Selon Joseph Schumpeter, le véritable entrepreneur est un agent économique dont la fonction est de produire de nouvelles combinaisons productives. Il s'oppose au rentier et au simple gestionnaire.

4. Allusion notamment à Léon Walras, *Éléments d'économie pure, ou Théorie de la richesse sociale* (1874).

J'avais distingué trois points, mais je les ai déjà anticipés : pour que fonctionne une économie des biens symboliques comme les économies précapitalistes ou une économie en tant qu'économie comme celle que nous connaissons, il faut, [premièrement], non pas des consciences, mais des dispositions, et donc tout un ordre social capable, pour le dire vite, de se reproduire dans les cerveaux. Il faut [deuxièmement] une logique économique fondée sur une sorte de mauvaise foi collective, de mensonge collectif à soi-même. D'où la phrase de Mauss que j'ai citée, et qui vaudrait également pour le fonctionnement d'un rituel. C'est pourquoi je disais tout à l'heure que l'« Essai sur la magie » et l'« Essai sur le don » de Mauss parlent exactement de la même chose. On ne les rapproche jamais alors qu'il s'agit exactement du même sujet : pour que la magie fonctionne, il faut une économie magique. Le texte de Mauss est assez magnifique¹ : il dit qu'il faut des instruments magiques, des agents magiques, des lieux magiques, un public magique, etc. Il faut tout cela, c'est-à-dire [troisièmement] un champ social dans lequel la magie a cours. De même, pour que le don existe, il faut un champ social dans lequel le don a cours au point qu'à la limite il n'est même plus perçu dans sa vérité phénoménologique : on ne se pose même pas la question de savoir si c'est gratuit ou pas — ça se fait et c'est tout.

Les problèmes derridéens [sur le don] ne sont des problèmes que pour un phénoménologue qui est immergé dans une économie où le payant est constitué comme tel et où, du même coup, le gratuit est constitué comme tel. Je faisais l'autre jour un développement sur le don gratuit, gracieux etc. : pour que le gratuit existe, le payant doit être constitué comme tel. De même, pour que l'échange de services — je parlais tout à l'heure de la construction de la maison chez les Kabyles —, ou la moisson, fasse problème, pour qu'on [se pose la question de savoir si] on va faire venir les gens et les payer ou non, il faut que le salariat soit constitué en tant que tel avec tous les paradoxes qui se voient très bien dans ces situations de transition. J'ai pu recueillir des témoignages sur des cas extraordinaires : par

1. M. Mauss et H. Hubert, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », art. cité.

exemple, le fils qui, contre toute bienséance, demande un salaire à son père, ce qui est monstrueux du point de vue des normes de l'économie des biens symboliques. Dans nos sociétés il y a encore des équivalents : les exemples kabyles nous fournissent une image grossière de choses dont on trouverait des exemples [autour de nous] tous les jours (j'ai souvent à l'esprit de tels exemples, mais je les censure parce qu'ils vous surprendraient peut-être trop... j'espère que vous y pensez...).

Finalement, cette économie des biens symboliques marche à la croyance. Elle oblige d'ailleurs à nous poser une question très importante : est-elle la seule à marcher à la croyance ou est-ce que notre économie marche aussi à la croyance ? Pour que cette économie des biens symboliques marche, il faut que les logiques du payant et du « c'est fait pour », qui vont de pair, soient si profondément refoulées qu'il devienne à la limite impensable, honteux ou dégoûtant de les évoquer. (L'improvisation devant une vaste audience est toujours très risquée et difficile...) J'ai fait un travail il y a quelques années sur les évêques¹ et j'ai été très frappé en écoutant les entretiens, ou en relisant les transcriptions, que les évêques riaient de manière très régulière chaque fois qu'on venait à parler de manière brutale des bases économiques de leur position – je voulais publier un article qui se serait appelé « Le rire des évêques² ». Il y a des analyses célèbres de Freud sur le rire, sur le rire et le sexe³ : je pense que l'argent est aux évêques (le sexe aussi... mais c'est pareil [rires de la salle]) ce que le sexe est à tout le monde. Avec une régularité extrême, il y avait un rire à la fois gêné et demandant l'indulgence aux questions

1. Pierre Bourdieu et Monique de Saint Martin, « La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44-45, 1982, p. 2-53.

2. Dans un texte issu de deux cours du Collège de France prononcés « hors les murs » en 1994 (les locaux étant fermés pour travaux de 1993 à 1997) et dont une section sera précisément intitulée « Le rire des évêques », P. Bourdieu développera la question du rapport de l'institution religieuse à l'économie : « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994 ; rééd. « Points Essais », 1996, p. 173-211.

3. Sigmund Freud traite du rire particulièrement dans *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. française M. Bonaparte et Dr M. Nathan, Paris, Gallimard, 1930 [1905] ; rééd. « Idées », 1969.

portant sur les salaires et sur tout ce qui faisait brutalement revenir la question du fondement économique des pratiques, en particulier des pratiques désintéressées, des pratiques de générosité. Je pense que rien ne ressemble plus à des évêques que des intellectuels, et il faudrait observer les intellectuels lorsqu'on leur dit : « Voulez-vous un cachet [une somme d'argent pour votre intervention] ? » Il y a une espèce de refoulement collectif lié à l'existence de sous-univers comme la famille mais aussi le monde de l'art¹ ou le monde de la science, etc. : la vérité économique des pratiques ne peut pas y ressurgir sans infraction, sans faire problème.

Je reviens à mon propos (de parenthèse en parenthèse, je suis parti très loin...). Pour que la question de la gratuité se pose, il faut que le payant existe, et pour que la question de la gratuité – par exemple dans les rapports d'échange intrafamiliaux – se pose, il faut que le salaire existe. Comme je ne peux que dire des choses très superficielles, je renvoie à un autre travail que j'ai fait, qui a été publié sous le titre *Le Déracinement*² et qu'il faut coupler avec *Travail et travailleurs en Algérie*. Ce livre portait notamment sur le passage d'une économie précapitaliste telle que je suis en train de la décrire, une économie des biens symboliques, à une économie telle que nous la connaissons, et j'analysais, en particulier, la naissance de cette chose qui va tellement de soi que nous ne nous interrogeons même pas : la naissance de l'idée de salariat, c'est-à-dire d'une correspondance entre un travail et un salaire. Nous admettons comme une tautologie que « toute peine mérite salaire », mais c'est une chose qui fait formidablement problème et ne va pas du tout de soi. Les historiens de l'Antiquité (Finley par exemple a fait pour la Grèce des analyses de ce type³), mais aussi tous les anthropologues ont rencontré ce problème. Je ne suis pas

1. Pierre Bourdieu, « La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977, p. 3-43 ; id., *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992 ; nouvelle édition revue et corrigée, « Points Essais », 1998.

2. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, 1964.

3. Moses I. Finley, *L'Économie antique*, trad. Max Peter Higgs, Paris, Minuit, 1975 [1973].

sûr qu'il ait été analysé à fond : essayez de voir tout ce qui peut être impliqué dans le fait d'accepter qu'un travail peut avoir son équivalent en argent. Cela a été dit par exemple par une certaine tradition marxiste, en particulier par un marxisme polonais à mes yeux remarquable (je ne le connais bien sûr que par des traductions, mais le peu que j'en connais me fait penser qu'il doit être très important et j'invite donc ceux qui auraient accès à cette langue à regarder et à donner accès au public français à ces textes). Il y a toute une tradition d'études de l'économie précapitaliste, paysanne¹, et des transformations qu'elle subit lorsque l'échange monétaire, jusqu'alors cantonné dans l'ordre du travail industriel, se généralise et se met à devenir le modèle de tous les échanges et à régir les échanges entre le patron et le domestique ou *a fortiori* entre les pères et les fils. La résistance que nous avons encore aujourd'hui à la généralisation de l'échange monétaire dans certains types de relations – amoureuses, amicales, familiales, etc. – peut servir de base à la compréhension des économies dans lesquelles ce n'est plus un refoulement circonstancié mais un refoulement généralisé.

Les rapports économiques enchantés

Après cette dernière parenthèse, je reviens à Derrida. S'il peut poser la question du gratuit et formuler ces paradoxes sur l'impossibilité du don, c'est qu'il est, comme nous tous, dans un univers

1. Bourdieu pense aux travaux de Bogusław Gałęski, dont les recherches sur la spécificité de l'économie agraire et de la logique paysanne s'inscrivent dans le prolongement des travaux des populistes russes, en particulier ceux d'Alexandre Tchayanov, *The Theory of Peasant Economy*, paru en 1925 et traduit en anglais au début des années 1960 par Basil Kerblay et Daniel Thorner (trad. fr. : *L'Organisation de l'économie paysanne*, trad. Alexis Berelowitch, Paris, Éditions du Regard, 1990). Il n'est pas exclu qu'il pense également à des auteurs polonais comme Witold Kula (*Théorie économique du système féodal*, Paris-La Haye, Mouton, 1970 [1962]) ou Jerzy Topolski (« L'économie rurale dans les biens de l'archevêché de Gniezno depuis le xvi^e jusqu'au xviii^e siècle », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 63-64, 1970, p. 86-98 ; « La reféodalisation dans l'économie des grands domaines en Europe centrale et orientale, xvi^e-xviii^e siècles », *Studia Historiae Oeconomica*, n° 6, 1971, p. 51-63).

où l'intérêt économique, le calcul économique est comme l'air que l'on respire, où il va de soi que toute peine mérite salaire : le payant et, du même coup, le gratuit sont constitués comme tels. Je pense que l'idée de gratuit suppose la constitution de l'idée que les choses méritent un équivalent en argent. Pour que la logique de l'économie symbolique fonctionne, il faut que le modèle domestique des relations enchantées dans lesquelles on ne compte pas, dans lesquelles on refuse de compter, dans lesquelles compter est un crime, dans lesquelles le don est vécu comme le dit Derrida (c'est-à-dire sans retour, généreux, gratuit, etc.), envahisse toutes les relations, y compris les relations de marché. Comme ce serait une longue analyse, je vous renvoie encore une fois à *Travail et travailleurs en Algérie* et au *Déracinement*, où j'ai analysé les stratégies par lesquelles l'homme précapitaliste, l'*homo precapitalisticus* ([P. Bourdieu justifie l'expression qui suscite de petits rires de la salle] : c'est pour qu'on n'oublie pas que je parle de l'*homo oeconomicus*) se débrouille pour réintroduire l'enchantement des relations de parenté jusque dans l'univers du marché. Il peut, par exemple, recourir à des garants : il y a encore beaucoup de sociétés où l'on passe toujours par des connaissances (quand j'étais en Algérie, par exemple, on me disait toujours : « Tu as besoin d'un billet d'avion, je vais te le trouver, j'ai un cousin qui travaille... » – on ne va pas à l'aéroport acheter son billet [sur le mode de] « je paie, je prends »). Ce sont des structures très profondes. Il faudrait faire ici des analyses détaillées des rapports économiques enchantés, c'est-à-dire conçus sur le modèle des rapports de parenté : ce serait dans nos sociétés le modèle patron/domestique.

Une sociologue suédoise a réalisé un très beau travail (ne me demandez pas la référence) sur le rapport patron/domestique comme rapport économique dénié. Elle décrit très bien les stratégies par lesquelles le ou la domestique est annexé(e) à la *domus* avec tout ce que cela implique : on l'encourage à aimer les enfants, on la récompense par des petits cadeaux, par des attentions non monétaires ; tout un échange non monétaire enveloppe la vérité de l'échange économique de telle manière que cet échange puisse se vivre tout à fait autrement que ce qu'il est. Il existe de même des

descriptions extraordinaires du rapport, dans les sociétés précapitalistes, entre le patron et le khammès, le métayer au cinquième [*i.e.* recevant le cinquième des revenus du domaine qu'il cultive] : le métayer peut savoir qu'il est exploité, mais il y a tout un travail du patron à l'égard du domestique. Une analyse célèbre de Max Weber sur le passage du domestique à l'ouvrier agricole dans l'est de l'Allemagne au XIX^e siècle¹ est aussi très illustrative de ce que j'analyse : le domestique agricole ou le métayer (« au quint », comme on dit) sont constitués de telle manière qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont. Le paternalisme, dans sa forme archaïque, idéale, est un effort pour reconstituer à l'intérieur de la sphère moderne, où l'économie est constituée en tant qu'économie, où le payant est constitué par opposition au gratuit, des relations enchantées de type précapitaliste où le rapport patron/salarié ne serait pas réductible à sa vérité économique, à sa vérité monétaire, où l'échange monétaire deviendrait un échange de dons. En pareils cas, les sociétés modernes retrouvent les stratégies que les sociétés précapitalistes ont portées au plus haut degré de perfection : elles enveloppent (on retrouve le cadeau d'affaires) l'échange économique dans sa brutalité à l'intérieur d'un ensemble de relations, entre autres symboliques : on serre la main, on remet les médailles, on salue le plus vieux travailleur de l'entreprise, etc. De même, dans les échanges matrimoniaux, l'échange de dots est un échange de présents qui masque la vérité économique brutale.

Il faudrait évoquer ici l'institution extraordinaire de l'indivision familiale, très mal comprise par les analystes². Dans le cas de la Kabylie, les biens sont possédés en indivision par l'ensemble des agnats, les membres mâles de la lignée, et les familles font tout un travail pour perpétuer l'indivision réelle. Si l'indivision réelle est démolie – les Kabyles disent toujours « démolie par les femmes », et c'est sociologiquement probable, les femmes étant du côté de

1. Max Weber, « Enquête sur la situation des ouvriers agricoles à l'est de l'Elbe. Conclusions prospectives » (1892), trad. Denis Vidal-Naquet, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 65, 1986, p. 65-68.

2. Voir Pierre Bourdieu, « Les usages sociaux de la parenté », in *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 278 sq.

l'économie au sens de l'économie en tant qu'économie –, les Kabyles disent « il reste l'indivision de façade ». Ils ont tout un vocabulaire, un lexique formidables : « on a divisé la marmite », « les femmes ont partagé », « font la soupe à part », mais on sauve les apparences. Ce travail pour perpétuer les apparences minimales du fonctionnement d'une économie symbolique est extrêmement important. Il faudrait faire des analyses concrètes, mais c'est difficile. Je voudrais simplement montrer que, pour que le don au sens plein fonctionne comme une série d'actes généreux totalement indépendants les uns des autres, alors qu'il est en vérité dans un circuit d'échanges, il faut toute une logique économique et tout un travail destiné à perpétuer les fondements économiques de cette logique, c'est-à-dire la croyance collective. Et, je l'ai dit, je pense de plus en plus qu'il en va de même pour l'économie telle que nous la connaissons : l'*homo œconomicus* et tout ce qu'on nous raconte (la mathématique comme instrument fondamental de l'économie au sens d'économie mathématique, au sens de théorie), c'est la croyance collective de nos sociétés. (Je n'aurais jamais dû dire une telle phrase, de manière très péremptoire... Bon, il en restera quelque chose et j'y reviendrai de manière plus pondérée.)

Les fondements de la méconnaissance collective

Pour que le don marche vraiment, il faut un univers de relations sociales enchantées, comme disait Max Weber, dans lesquelles tout le monde se raconte des histoires et tout le monde accepte d'écouter des histoires (la société, la fausse monnaie, etc.), mais il faut évidemment ce qui correspond à ce fonctionnement objectif de l'économie des biens symboliques : il faut des dispositions économiques, des habitus symboliques, c'est-à-dire des gens qui ont des dispositions à produire des actes enchanteurs et des structures mentales propres à percevoir de manière enchantée ces actes enchanteurs, c'est-à-dire des gens qui n'adoptent pas devant un acte généreux la posture cynique de désenchantement à la manière de La Rochefoucauld.

Ce que je dis n'est pas radicalement nouveau (je ne me fais pas d'illusions), mais il y a une part de nouveauté parce qu'en fait je radicalise des analyses qui ont été faites partiellement. Il est difficile pour des sociologues et des anthropologues de comprendre véritablement ce genre de situations et de sociétés, du fait évidemment que nous sommes dans des sociétés où le gratuit et le payant sont constitués comme tels, mais aussi parce que nos disciplines ont pour présupposé d'aller au-delà des apparences. C'est une critique bête que d'embêter la sociologie en parlant de « sociologie du soupçon », de Nietzsche¹, etc. Cette critique croit faire une révélation alors qu'en général elle consiste à poser aux sociologues des problèmes qu'ils se sont posés cent fois, sous une forme beaucoup plus compliquée. Sans adhérer à une philosophie du soupçon, les sociologues ont effectivement une propension professionnelle à être soupçonneux, à ne pas prendre des vessies pour des lanternes, à ne pas se laisser payer de mots, à ne pas prendre « la paille des mots pour le grain des choses » comme disait l'autre [Leibniz]², à ne pas prendre pour argent comptant ce que les informateurs disent de ce qu'ils font. Par exemple, il est important qu'ils rompent avec la vision phénoménologique du don et qu'ils disent : « Il y a don, et donc il y a contre-don. » Ils en éprouvent des gratifications parce que, surtout quand elle se rapporte aux intellectuels et donc à des concurrents, la sociologie donne une espèce de jouissance perverse (« Ils sont tous piégés sauf moi »). La réflexivité apprend à vivre avec un certain nombre de pulsions professionnelles qui rendent difficile

1. Dans les années où ce cours est donné, des sociologues utilisent en France l'expression de « sociologie du soupçon », parfois d'ailleurs pour se démarquer de P. Bourdieu. La formule réplique sans doute plus ou moins l'étiquette de « philosophie du soupçon » sous laquelle Paul Ricœur regroupait Marx, Nietzsche et Freud qui partageraient « la décision de considérer d'abord la conscience dans son ensemble comme "conscience fautive" » (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965). Nietzsche, déjà associé de son vivant à « une école du soupçon », écrivait par exemple : « Je ne crois pas moi-même que personne ait jamais considéré le monde avec un soupçon aussi profond » (Préface de *Humain, trop humain*).

2. Parlant de philosophes scolastiques, Leibniz évoque des « gens qui s'embarrassent souvent dans leurs subtilités, et prennent la paille des termes pour le grain des choses » (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée*, § 301, Paris, Garnier-Flammarion, 1969 [1710], § 320, p. 307).

la compréhension des univers des échanges symboliques, qu'il s'agisse d'économies globales comme les économies précapitalistes, ou de simples régions obéissant à cette logique comme, dans notre société, les champs artistique, religieux, intellectuel, littéraire, le champ de la sociologie, etc. Dans ces univers se passent des choses très semblables à ce que je racontais sur l'homme d'honneur : les sociologues n'ont plus de moustache, mais ils ont aussi leur point d'honneur et je pense qu'il leur est particulièrement difficile de comprendre ces conduites et d'aller au-delà de [la simple démystification]...

Quand je vous parlais [les années précédentes] de l'État, je disais qu'il y a toujours une première phase naïve d'adhésion à la croyance d'État, puis une deuxième phase désenchantée, démystificatrice, que Marx représente souvent¹ : les bureaucrates de l'universel sont en fait des gens qui s'approprient à titre privé l'universel. C'est alors la logique de la dénonciation, des scandales, des affaires, etc. L'État me semblant l'un des lieux où se perpétue encore, au moins en idéal, une économie de type précapitaliste, il est très difficile aux sociologues de passer au troisième moment². Ils ont beaucoup de mal parce qu'ils veulent triompher à la fois de leurs dispositions d'*homo capitalisticus* et des propensions au soupçon propres à leur profession et souvent au principe de leur adhésion à la profession. On devient parfois sociologue pour cette raison, pour aller derrière les apparences : un homme comme Goffman, qui était un très grand sociologue, était un professionnel de la transgression des apparences. Sa vision du monde social comme un monde théâtral,

1. Voir notamment P. Bourdieu, *Sur l'État*, op. cit., p. 16-19.

2. Bourdieu distingue, de manière générale, trois moments dans l'analyse sociologique : un premier moment consiste à recueillir la vision subjective du monde par les agents sociaux (ce que Bourdieu appelle la « sociologie au magnétophone » et qui est l'affaire dans le meilleur des cas de l'approche phénoménologique) ; le deuxième moment consiste à rompre avec le subjectivisme et à mettre en évidence les corrélations objectives, en recourant notamment à l'enquête statistique, qui existent entre les faits sociaux et dont les individus n'ont pas conscience ; le troisième moment consiste à revenir sur les visions subjectives des agents sociaux pour en rendre compte objectivement car les visions subjectives ne se distribuent pas au hasard mais reposent sur des facteurs objectifs. Par exemple, pourquoi la réussite scolaire est vécue de telle manière plutôt que de telle autre ? Quel est le fondement de la vocation religieuse ? Etc.

avec l'avant-scène et les coulisses, est une vision petite-bourgeoise typique. C'est, je ne sais pas, [la vision du] *Canard enchaîné* [rires de la salle]. Il faut surmonter la propension à cette vision pour arriver à comprendre qu'il y a du vrai dans le faux, du vrai dans l'apparence, que l'illusion n'est pas illusoire (c'est du Hegel!), que la mystification est automystification, que la méconnaissance est bien fondée et qu'elle fait partie des fondements. La méconnaissance collective (c'est une meilleure expression que « croyance collective ») est le fondement réel des sociétés. Celles-ci marchent en grande partie à la méconnaissance, et quand on détruit la méconnaissance, on n'a en fait rien compris. Pour comprendre [l'économie des échanges symboliques], il faut comprendre la logique de cette économie, mais aussi comprendre que les gens qui fonctionnent dans ces économies doivent avoir une disposition ou, comme je l'ai dit, des propensions à agir et des structures mentales ajustées à cet univers. Ce sont des gens qui ne doivent pas avoir la vision soupçonneuse : il faut marcher.

J'ai fait référence tout le temps à l'exemple des Kabyles, mais j'aurais pu aussi bien prendre l'exemple du noble, la noblesse étant la classe qui marche au capital symbolique. Je pourrais citer ici le très bel exemple d'Elias au début de *La Société de cour*² : un aristocrate – je ne sais plus lequel – donne une bourse à son fils ; comme, au bout d'un certain temps, celui-ci ne l'a toujours pas dépensée, le père la prend et la jette par la fenêtre. Il lui apprend l'habitus symbolique, il lui apprend qu'être noble, c'est être dans une économie du symbolique dans laquelle dépenser, c'est faire des économies, c'est transformer de l'économique en symbolique, c'est-à-dire du capital économique en capital symbolique : pour gagner du capital symbolique, il faut dépenser du capital économique alors que le bourgeois épargne (avec le temps, le bourgeois apprend et devient aristocrate – nous avons des bourgeois aristocrates –, mais au départ

1. Pour une source possible, voir P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 335, note 1.

2. L'anecdote qu'Elias emprunte à Taine concerne le duc de Richelieu : *La Société de cour*, trad. Pierre Kamnitzer et Jeanne Étoré, Paris, Calmann-Lévy, 1974 [1969], p. 48 ; rééd. Flammarion, « Champs », 1985.

il épargne, il accumule en cachette et ne connaît pas l'économie du symbolique). Pour que ces économies marchent, il faut des gens qui savent le prix des choses sans prix. C'est le domaine de l'art et c'est pourquoi l'économie [i.e. l'analyse économique] de l'art est souvent un peu primitive : elle rabat l'ordre de l'économie symbolique dans l'ordre de l'économie économique sans voir le travail qui est nécessaire pour qu'il y ait des choses sans prix. Il suffirait de prendre tous les discours qui, par exemple, célèbrent Picasso aujourd'hui : c'est de l'économie des biens symboliques parfaite¹.

La nostalgie des paradis perdus

Je finis très brièvement là-dessus. Contre les théories à la fois subjectivistes et objectivistes, il faut réintroduire le temps, c'est-à-dire une certaine logique économique – ce que j'appelle la logique de l'économie des biens symboliques – et les dispositions économiques correspondantes qui sont la condition de fonctionnement de cette économie et qui sont le refoulement fait homme de l'économie, au sens où nous l'entendons. Ces gens ont la dénégation de l'économique dans la peau. Ce sont ce qu'on appelle des gens « généreux » : ils sont disposés à ne pas compter, à parler sans compter, à dépenser sans compter, à vivre sans compter, à brûler la chandelle par les deux bouts. Il y a une sorte d'économie de la dépense. Pour le dire très vite, [ils sont disposés] à donner leur vie et d'autres choses sans prix : les nobles sont prêts à mourir pour la patrie. Il me semble que j'ai donné des éléments pour résoudre le paradoxe extraordinaire des actes généreux [dont le plus grand consiste à] mourir pour la patrie² ; il n'y a en effet rien de plus généreux que de s'annuler en tant qu'*ego*, en tant qu'égoïste, par le « sacrifice suprême » comme on dit... Pour comprendre que des actes de ce type soient possibles, sans faire une place explicative à la folie (or

1. Voir P. Bourdieu, « La production de la croyance », art. cité.

2. Bourdieu fait sans doute allusion au livre d'Ernst Kantorowicz, *Mourir pour la patrie*, trad. Laurent Mayali et Anton Schütz, Paris, PUF, 1984.

la science doit rendre raison), il faut faire intervenir, comme je l'ai fait, une économie des biens symboliques et des dispositions correspondantes. L'économie telle que nous la connaissons, c'est-à-dire l'économie en tant qu'économie, défait tout ce travail. Le mot de désenchantement (*Entzauberung*) était à la mode (et connoté un peu fascistement) à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle allemand, et le désenchantement du monde est un thème conservateur classique¹. La nostalgie des paradis perdus qui hante beaucoup d'ethnologues² les empêche de bien comprendre [l'économie des biens symboliques] : ils participent de la nostalgie des paradis perdus et s'enchantent de la nostalgie de l'économie non économique tout en percevant les dividendes de leurs actions économiques économiques.

Au fond, l'économie en tant qu'économie prend les choses comme elles sont, pour parler comme Nietzsche (je ne sais pas pourquoi je cite Nietzsche, sinon qu'il me donne un peu plus d'autorité [*petits rires dans la salle*]). Elle repose sur une sorte d'aveu de la société à soi-même, comme si la société disait : « Oui, je me paie de la fausse monnaie de mon rêve. » On comprend alors le rôle très bizarre des sociologues, le fait qu'ils soient perçus comme un peu pervers quand ils font leur métier – quand on les aime, c'est suspect... Leur rôle est de dire : « Le roi est nu³ », quand tout le monde est croyant et croit le roi habillé, ce qui est du symbolique pur. Les sociologues disent que les choses sont comme elles sont, que « les affaires sont des affaires » ou, plutôt, que notre société, et notamment nos structures mentales, reposent sur une économie qui s'est avouée à elle-même que les affaires sont les affaires et qui a fait cette espèce de transgression considérée comme sacrilège. Il suffit de penser aux tabous du crédit au Moyen Âge. Des historiens les ont analysés, mais peut-être pas jusqu'au bout. Pour comprendre

1. En sciences sociales, ce thème est notamment associé à Max Weber (voir aussi *infra*, le début de la leçon du 6 mai 1993, p. 87, note 1).

2. Voir P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 828-832.

3. La formule provient d'un conte d'Andersen (*Les Habits neufs de l'empereur*, 1837) : deux escrocs proposent à un empereur de lui confectionner un habit dans une étoffe extraordinaire, mais invisible aux sots. Une fois que l'empereur a revêtu l'habit, personne n'ose reconnaître ne pas voir l'habit. Seul un petit garçon s'écrie : « Le roi est nu ! »

à quel point le tabou du crédit était fort et à quel point il pouvait être criminel, il faut voir qu'il est une occasion de dire : « Oui, l'argent, c'est l'argent », « Les affaires sont les affaires ». Tout se passe comme si l'économie en tant qu'économie était le produit d'une sorte d'aveu collectif de la société à elle-même par lequel elle s'avoue qu'elle est ce qu'elle est. Autrement dit, elle prend pour vérité subjective de ses échanges la vérité objective de ses échanges et dit : « Même les échanges de dons sont du donnant-donnant. »

Du même coup, dans les sociétés postérieures à cette révolution (qui évidemment a été très longue et qui n'est jamais finie puisqu'elle a encore des îlots de résistance), cette économie transparente à elle-même, qui prend les choses comme elles sont, constitue le payant comme payant, le gratuit comme gratuit, et fait apparaître la possibilité du soupçon sur tout échange. On peut donc parler de « sociologie du soupçon », mais c'est en fait dans l'objectivité même que la vision cynique (qui était collectivement refoulée) est socialement constituée. Je pense que les sociétés précapitalistes exercent une fascination prodigieuse. Certains ethnologues ont, comme je l'ai dit tout à l'heure, une nostalgie des paradis perdus un peu conservatrice, parfois un peu fascistoïde, mais il existe aussi une nostalgie légitime. Ces sociétés, en effet, travaillent de manière désespérée à refuser que les rapports entre les gens soient menés par le cynisme¹, c'est-à-dire qu'ils soient subjectivement conformes à leur vérité objective. Dans ces sociétés, on ne veut pas que ce soit « comme ça » et ce refus est collectivement soutenu et encouragé. Cela pose des questions politiques : Derrida repère très bien chez Mauss² une nostalgie du communisme, ce que je n'avais pas vu. Il

1. Certaines prises de position de P. Bourdieu, comme la sympathie qu'il exprima pour le mouvement lycéen de décembre 1986, suggèrent qu'il pouvait adhérer à ce refus. Voir « "À quand un lycée Bernard Tapie ?" Entretien par Antoine de Gaudemar », *Libération*, 4 décembre 1986, repris dans *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*, textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo, Marseille, Agone, 2002, p. 211-216.

2. Par exemple : « L'éthique et la politique qui orientent ce discours de Mauss tendent à valoriser la générosité de l'être-donnant. Elles opposent un socialisme libéral à la froideur inhumaine de l'économisme, de ces deux économismes que seraient le mercantilisme capitaliste et le communisme marxiste. » (J. Derrida, *Donner le temps*, *op. cit.*, p. 64.)

cite de très beaux passages : Mauss a une nostalgie du « communisme idéal » (aujourd'hui on ne sait plus comment il faut parler¹...), des sociétés dans lesquelles les rapports entre les hommes, pour citer Marx, ne seraient pas médiatisés par les choses², ne seraient pas régis par la loi du cynisme et n'auraient pas pour vérité vécue leur vérité objective – à savoir qu'un salariat, c'est un salariat, etc.

La prochaine fois, je dirai un petit mot sur la fonction de la croyance et de ces asiles de la croyance que sont les univers bureaucratiques, artistiques, scientifiques, ou même juridiques, et sur ce que peut être aujourd'hui la logique du don. Pour des gens qui savent que le don est un donnant-donnant, la logique du don est-elle encore possible autrement que comme mystification un peu désespérée à soi-même ?

COURS DU 29 AVRIL 1993

*Mise en règle et self-deception. – Les économies des biens symboliques.
– L'oubli des conditions historiques et économiques de la conduite économique.
– L'émergence de la calculabilité.*

[Le début de ce cours n'a pas pu être enregistré pour des raisons techniques. Nous disposons cependant d'une prise de notes qui, bien que incomplète, donne une idée des thèmes qui furent successivement abordés par P. Bourdieu au début de ce troisième cours. C'est pourquoi, malgré leur caractère parfois elliptique, nous reproduisons ci-dessous, à peine mises en forme, ces notes prises dans l'urgence.]

Le phénomène du don est un phénomène social très complexe, en soi, mais aussi par les interprétations auxquelles il a donné lieu, notamment chez les économistes. Faisant obstacle à l'analyse de ce phénomène, il y a, en outre, toute une série d'alternatives de sens commun qui sont autant d'oppositions funestes pour la sociologie, comme par exemple l'opposition « égoïste/altruiste », ou encore « contrainte /liberté », « individuel/collectif », « intentionnel/inconscient », « intéressé/désintéressé », etc.

Il s'agit de comprendre le fondement de ces catégories, autrement dit pourquoi, par exemple, les agents sociaux se demandent si une action est ou non intéressée. La théorie économique repose sur l'acceptation de cette opposition ; elle formalise le sens commun, le recours aux mathématiques faisant passer ces notions de sens commun, mais maquillées, en catégories scientifiques, ce qui fait que les catégories pour penser l'économie sont des catégories issues du sens commun, autrement dit de l'histoire. L'expérience de la

1. L'embarras de P. Bourdieu tient sans doute à ce que ce cours est prononcé dans les années qui suivent la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'Union soviétique.

2. Allusion à la théorie du fétichisme de la marchandise de Marx (K. Marx, *Le Capital*, in *Œuvres*, t. I : *Économie*, op. cit., première section, chap. I, IV, p. 604-619).

gratuité est en effet un produit historique. Du même coup, les produits de l'histoire sont pensés à partir de catégories elles-mêmes issues de l'histoire. C'est pourquoi il faut procéder à une historicisation radicale qui prend en compte le fait que l'*homo œconomicus* est un *homo historicus* qui s'ignore.

Voir, dans *Le Sens pratique*, les chapitres 6, 7 et 8 dans lesquels est décrite la lutte contre l'économisme.

La vérité objective du don, c'est l'échange ; la vérité subjective, c'est le désintéressement. Comment ces deux choses sont possibles à la fois ? Elles sont possibles à la fois sans contradiction grâce à l'intervalle temporel qui permet l'irréversibilité, la discontinuité entre le don et le contre-don. Il ne suffit pas de donner un coup d'épée dans les nœuds anthropologiques : cela fait disparaître le problème mais ne le résout pas. Il faut analyser la production sociale du mensonge sur laquelle repose l'économie du don. La mauvaise foi qui caractérise l'économie du don (on compte mais on fait comme si on ne comptait pas) suppose un travail collectif (et non pas une « prise de conscience » individuelle), la mauvaise foi cessant d'être un mensonge lorsqu'il est le mensonge de tous et devient une connaissance officielle, publique, publiable, proclamable devant tous. Chacun sait la vérité objective du don, que ne pas rendre c'est être un ingrat (il y a même un mot pour nommer la chose). Il y a donc une perception socialement recommandée, qui est collectivement encouragée. Se conformer à cette perception collective permet d'avoir tout l'ordre social avec soi, d'être récompensé, loué. Lorsque les agents sociaux sont insérés dans une économie du don depuis l'enfance, ils font des actes sans s'interroger s'il faut les faire ou non, si c'est intéressé ou non. Ils les font. C'est tout. Pour connaître les règles du jeu, il faut être né dans le jeu. Se mettre en règle, régulariser la situation.

Le don est-il un invariant universel ? Bien que certains le soutiennent, c'est en fait une forme d'échange historiquement déterminée. Mais il y a un besoin de croire officiellement au désintéressement, un refus de mettre au fronton « les affaires sont les affaires ». Du coup, lorsque l'anthropologie objective, il est perçu comme cynique (il dit ce que les gens ne veulent pas savoir, il

révèle des vérités cachées). Sa vérité est celle de la dénonciation. Pour cela, il faut qu'existe un marché sur lequel les actions « généreuses » aient cours, soient perçues comme telles et récompensées. Voir, par exemple, le sens de l'honneur des Kabyles.

Les sociétés n'aiment pas les casseurs de jeu. Elles demandent de respecter la vérité officielle que les sociétés se donnent d'elles-mêmes. C'est ce que Spinoza appelle l'*obsequium*, qui n'est pas le conformisme mais une forme d'adhésion à l'ordre social plus profonde. C'est ce que l'ordre social demande qu'on lui accorde au minimum, qui fait que l'on se sent coupable quand on le transgresse. Les règles les plus essentielles sont implicites. Il faut par exemple dire « Monsieur le président » lorsque l'on prend la parole en public. Ça ne coûte rien, dira-t-on. Il s'agit de prononcer quelques mots de remerciement. Mais ces mots arrachent l'essentiel à l'individu qui les prononce : ce n'est pas pour faire plaisir à l'ego du président, c'est pour reconnaître l'existence de la position de président. C'est pour être en règle avec l'ordre social.

[fin de la prise de notes]

Mise en règle et *self-deception*

Il n'y a rien de plus universel que la règle. Je l'ai dit d'ailleurs, pour énerver les philosophes dans un congrès où je devais apporter la contribution d'un sociologue à la théorie de l'universel (ce qui est très difficile, un sociologue étant un spécialiste du particulier). J'ai dit que, selon moi, le seul fondement possible à une morale était cette conduite qui consiste à se mettre en règle ; elle manifeste par son universalité que, anthropologiquement, il n'est pas concevable qu'on n'accorde pas à l'ordre social ce minimum de révérence et de référence qui consiste à donner au moins les apparences de la règle quand on ne peut pas [se conformer à] la règle. Autrement dit, on peut fonder une morale sur la phrase fameuse : « L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu. » C'est très pessimiste et je ne développe pas, mais si vous y réfléchissez, vous verrez qu'on peut fonder une morale sans recourir à aucune transcendance. Et

c'est ce que le sociologue doit faire : il peut avoir par ailleurs toutes les transcendances qu'il veut, mais, dans son métier, il est contraint de rester dans les limites d'une stricte immanence.

Cette digression sur la règle était, je pense, importante parce que la discussion énorme en philosophie, déclenchée en particulier par Wittgenstein, sur la question « qu'est-ce que suivre une règle ? » n'est pas sans rapport avec ce que je suis en train de discuter¹. Je n'ai pas l'illusion une seconde de traiter le problème de la règle, mais je voudrais simplement montrer comment, dans une société où il est de règle d'être généreux parce qu'on est régulièrement généreux (ce qui n'est pas du tout la même chose : il y a une différence très importante entre dire « le train est régulièrement en retard » et dire « il est de règle que le train soit en retard »²), parce que les conditions sont données pour qu'on soit régulièrement généreux, la *self-deception*³ va en quelque sorte de soi parce qu'elle est, comme je le disais en commençant, soutenue par tout l'ordre social. Elle a derrière elle tout l'ordre social. Cette « règle de l'échange » est immanente aux structures d'échange, à la

1. P. Bourdieu avait évoqué ces débats (*Le Sens pratique*, op. cit., p. 64-68) avant la parution d'un livre de Saul Kripke qui devait les relancer (*Wittgenstein on Rules and Private Language : an Elementary Exposition*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 – trad. fr. postérieure au cours : *Règles et langage privé. Introduction au paradoxe de Wittgenstein*, trad. Thierry Marchaisse, Paris, Seuil, 1995). La discussion repose sur ce qui est parfois appelé les « *rule-following considerations* » (voir Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961 [1953] ; *Remarques sur les fondements des mathématiques*, trad. Marie-Anne Lescourret, Paris, Gallimard, 1983 [1956]). Celles-ci consistent en des paradoxes ou des questions consistant à s'interroger sur le sens de l'expression « suivre une règle » et, par exemple, à observer que la règle que nous paraît suivre une personne dont nous avons observé les actes n'est pas nécessairement celle qu'il a suivie ; les actes qu'il accomplira ultérieurement pourront rester conformes à la seconde, tout en étant contraire à la première. Wittgenstein se demande également : « Ce que nous appelons "obéir à une règle" est-il un acte susceptible de n'être accompli que par un seul homme, et par lui, une seule fois dans sa vie ? »

2. Référence à une analyse de Paul Ziff sur « la différence entre "le train a régulièrement deux minutes de retard" et "il est de règle que le train ait deux minutes de retard" ». Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 67-68, qui renvoie à l'édition en langue anglaise : Paul Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960, p. 8.

3. Le terme anglais de *self-deception*, à l'origine d'une importante littérature philosophique en langue anglaise, désigne une sorte de mensonge à soi-même, lorsqu'on se convainc d'une croyance que l'on sait fautive.

logique du monde économique. Par exemple, la plus grande part des transactions se fait entre familiers, le rapport avec le marché est assez exceptionnel. Comme je l'avais dit par des exemples la dernière fois, on s'efforce de réduire le marché aux rapports traditionnels intrafamiliaux, en s'accompagnant de garants. Dans ces sociétés où l'univers des transactions est très fortement soumis aux lois de l'échange généreux et où toutes les instances éducatives – l'éducation familiale, l'éducation par les pairs, etc. – encouragent l'acquisition de dispositions conformes à ces régularités, les dispositions généreuses sont si fortement encouragées et renforcées que, sans invoquer la double conscience, on peut avoir un fonctionnement selon la logique de l'échange de dons. Pour résumer : le problème de la *self-deception* est automatiquement résolu dans un ordre économique (c'est-à-dire comprenant à la fois un système de structures économiques et des dispositions économiques [ajustées à ces structures]) qui donne un renforcement social permanent à la *self-deception* qui devient collective.

(Je vois que je n'ai pas beaucoup de temps, mais j'avais l'intention ici d'évoquer l'un des articles qui m'a énervé. Je vous en donne simplement la référence, en espérant qu'il vous énervera [rires] : Philippe Batifoulrier, Laurent Cordonnier et Yves Zenou, « L'emprunt de la théorie économique à la tradition sociologique : le cas du don contre-don », *Revue économique*, vol. 43, n° 5, septembre 1992, p. 217-246. Comme tous les articles scientifiques, cet article s'inscrit dans une série, mais, étant récent, il a l'intérêt de fournir les références essentielles aux articles d'économistes sur le problème du don et du contre-don. Je crois que ceux qui voudraient faire cette sorte de confrontation – elle est utile pour avoir des systèmes de défense contre les analyses que j'impose de manière monopolistique puisque je n'ai pas de concurrent, au moins ici, sur ce marché –, doivent absolument lire ces textes et ceux auxquels il se réfère. Il faudrait lire aussi un article de Granovetter qui avait paru dans l'*American Journal of Sociology* en 1985¹. J'aurais voulu parler de tous

1. Mark Granovetter, « Economic action and social structure : The problem of embeddedness », *American Journal of Sociology*, vol. 91, n° 3, 1985, p. 481-510 (trad. ultérieure au

ces articles mais je ne vais pas le faire parce que cela me ferait revenir en arrière.)

Je dis donc que la *self-deception* va de soi parce qu'elle est facilitée et favorisée par l'existence d'une économie de la *self-deception*, dont l'axiome fondamental est énoncé par Lukács lorsqu'il dit que les économies précapitalistes sont les économies qui refusent le sol originaire de l'existence, qui refusent d'être économiques au sens restreint où nous l'entendons¹. Ceux d'entre vous qui connaissent *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Benveniste², peuvent mobiliser leur familiarité avec ce livre pour entendre ce que je dis : les analyses que je propose donnent, me semble-t-il, le principe unificateur d'une foule d'observations que fournit Benveniste à partir d'études linguistiques sur le don et la dette, l'honneur et l'échange, etc. Le livre de Benveniste est un splendide ouvrage d'anthropologie économique (il a bien sûr d'autres dimensions) et l'on pourrait prendre à chaque instant des exemples : par exemple, le chapitre sur le don et sur la dette comme dépendance politique plus qu'économique. Bref, des analyses donneraient une illustration concrète à ce que je dis. Il faudrait décrire la logique de cette économie ; j'essaierai peut-être de le faire par la suite.

Les économies des biens symboliques

Les termes que nous pouvons employer pour décrire cette économie des biens symboliques peuvent être communs avec ceux que les économistes emploient pour décrire l'économie telle que nous la connaissons : « capital », « intérêt », « stratégie », « investis-

cours : « Action économique et structure sociale : le problème de l'encastrement », in Mark Granovetter, *Le Marché autrement. Les Réseaux sociaux dans l'économie*, trad. Isabelle This-Saint Jean, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 75-114 ; rééd. sous le titre *Sociologie économique*, Paris, Seuil, 2008).

1. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Minuit, 1960 [1922], en particulier p. 265 sq.

2. Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I : *Économie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969.

sement », « accumulation ». Mais ces termes, quoique identiques, prennent un sens totalement différent dans la logique de cette économie. L'emploi des mêmes mots favorise aussi le contresens : si le mot « intérêt » est employé dans le contexte d'une économie de l'échange des biens symboliques et qu'on le prend au sens qu'il a chez Bentham, chez les utilitaristes et chez les économistes, on commet un contresens. Le travail consiste à construire la théorie d'un univers économique dans lequel l'intérêt a un tout autre sens. Cette économie du don a pour fondement, selon moi, le fait qu'elle se refuse en tant qu'économie au sens restreint du terme, c'est-à-dire en tant qu'économie orientée par la recherche de la maximisation du profit et par le calcul intéressé. Elle repose sur une sorte de dénégation principielle, collective, de l'économie du donnant-donnant. En un sens, chaque agent sait que les autres agents ne veulent pas savoir ce qu'est l'économie telle que nous l'entendons, mais son refus qui est un refoulement ne peut fonctionner que parce que chaque refoulement individuel est soutenu par une sorte de refoulement collectif principiel, de censure principielle. Première conclusion qui se dégage des simples remarques que je viens de faire : il n'y a pas *une* économie, mais *des* économies. Viser à faire une théorie générale de l'économie des pratiques, ce qui est l'ambition de tout anthropologue bien constitué (qu'il soit sociologue, ethnologue, économiste, etc.), c'est prendre acte du fait qu'il y a *des* économies, c'est-à-dire des univers dotés de logiques objectives et subjectives différentes et telles qu'on ne peut pas réduire ou décrire tel ou tel de ces univers dans le langage de l'autre. Par exemple, Marx (Dieu sait qu'il a souvent succombé à l'économisme mais, malgré tout, il était plus conscient que la plupart des économistes contemporains) disait que les économistes parlaient souvent des sociétés précapitalistes comme les Pères de l'Église parlaient des religions primitives¹. Adopter le langage de l'économie, prendre la syntaxe globale du discours économique pour parler des économies précapitalistes, c'est donc détruire l'objet même qu'on cherche à décrire.

1. Voir, *supra*, la leçon du 1^{er} avril 1993, p. 16.

Dans une certaine mesure, le livre *Le Sens pratique* est une tentative pour décrire cette économie qui s'oriente vers des fins d'un type tout particulier, vers ce qu'on pourrait appeler l'accumulation de capital symbolique. Comme je l'ai dit la dernière fois, le capital symbolique est toute espèce de propriété lorsqu'elle est perçue selon des catégories de perception conformes aux structures selon lesquelles ce capital est construit, accumulé, etc. L'exemple par excellence du capital symbolique est l'honneur, et l'on peut dire que les économies précapitalistes reposent à la fois sur la logique de l'accumulation de l'honneur comme capital symbolique et (c'est une condition à cette accumulation) sur des agents dotés du sens de l'honneur, c'est-à-dire de dispositions à reconnaître les fins que propose cette économie, à savoir le capital symbolique. Des exemples de cette économie seraient l'économie précapitaliste telle que je l'ai décrite, mais aussi, dans des sociétés plus proches de la nôtre, comme l'économie de la noblesse telle qu'Elias l'a décrite dans *La Société de cour*¹. Un mécanisme fondamental de ces sociétés, c'est la transfiguration des échanges économiques en échanges symboliques et la transfiguration en symbolique qui s'accomplit à l'occasion d'échanges économiques. C'est, par exemple, le cas du don. J'avais montré comment le don était l'occasion d'une sorte de transformation alchimique : les choses échangées deviennent irréductibles à ce qu'elles étaient avant l'échange. Elles sont transformées dans leur nature même par l'acte d'échange. C'est d'ailleurs ainsi que l'on pourrait comprendre les théories indigènes sur lesquelles Mauss s'appuyait (à tort selon Lévi-Strauss) : ces théories indigènes – là encore, il faudrait reprendre les exemples cités par Mauss et d'autres – sont des manières de rendre compte, de reconnaître, de désigner cette sorte de transfiguration de la chose échangée qui s'accomplit dans l'acte d'échange.

Pour que cette économie fonctionne, il faut une structure, un marché des biens symboliques, c'est-à-dire un univers dans lequel les conduites telles que l'échange de dons sont reconnues comme ayant de la valeur et sont récompensées. Il faut aussi (pour qu'il

1. N. Elias, *La Société de cour*, op. cit.

y ait une économie, il faut toujours des structures et des dispositions) des agents économiques d'un type très particulier, socialisés par l'immersion précoce dans des univers d'honneur du type de ceux que j'ai décrits, et dotés de cette disposition généreuse, de ce sens de l'honneur qui est fondamentalement un refus de réduire les échanges interpersonnels à leur dimension économique lors même que la dimension économique existe. Cette disposition est dans une relation qu'on peut dire dialectique avec les structures d'une économie des biens symboliques tendant à se reproduire dans les dispositions sous forme de dispositions généreuses qui sont la condition de fonctionnement de ces économies. Un *homo œconomicus* jeté dans un jeu de l'honneur kabyle fait pataquès sur pataquès ; de même, un homme d'honneur kabyle jeté sur un marché au sens où nous l'entendons fait erreur sur erreur : dans les deux cas, les structures objectives sanctionnent. C'est l'exemple que j'avais cité la dernière fois du maçon kabyle qui, revenant de France, avait demandé non seulement l'équivalent en argent de son travail, mais aussi, alors que l'achèvement de la maison était couronné par un repas, l'équivalent du repas en argent : c'est un barbarisme que même nous nous comprenons, c'est dire... (il y a des barbarismes beaucoup plus subtils)¹.

Autre propriété des économies du symbolique que j'oubliais : ces économies du symbolique ne sont pas économiques (au sens moderne) et, Mauss le décrit très bien, elles sont tuantes à vivre. Pour le faire comprendre, je me réfère à notre société (avec les barbarismes que cela implique) et aux deux façons de faire un cadeau. On veut faire un cadeau à Julie qui est charmante et qui aime le jazz. On va faire les magasins pendant des jours et des jours pour trouver le disque qui lui convient, dans la version qui lui plaît. C'est tout un travail d'alchimie. Ou bien on lui dit : « Je te donne un chèque et tu t'achèteras ce que tu voudras. » On voit bien que la seconde façon de faire est beaucoup plus économique, du point de vue de l'économie en temps, en travail, en énergie, en gentillesse, et qu'elle fait disparaître tout ce qui est constitutif de

1. Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 195.

l'économie des échanges symboliques : les attentions à la particularité de la personne, à sa singularité, à ses goûts, à son idiosyncrasie, c'est-à-dire tout ce qui fait que le cadeau, précisément, n'a pas l'air d'un chèque. Dans nos sociétés par exemple, on fait facilement un chèque à la bonne et un cadeau à son médecin (comme les analogies ont toutes des limites, il faut de temps en temps que je rappelle brutalement la différence des univers).

L'oubli des conditions historiques et économiques de la conduite économique

Mauss décrit cela très bien (c'est une autre chose très étonnante, mais les économistes ne lisent pas vraiment bien les anthropologues : les auteurs de l'article en question¹ n'ont manifestement pas lu ce passage alors qu'il est central, ou alors ils n'en ont rien fait) : « Car ce sont justement les Romains et les Grecs, qui, peut-être à la suite des Sémites du Nord et de l'Ouest, ont inventé [*le mot est important*]² la distinction des droits personnels et des droits réels [*autant de choses que les économistes admettent comme allant de soi, comme constitutives de l'humanité dans sa généralité*], séparé la vente du don et de l'échange, isolé l'obligation morale et le contrat [*les économistes qui travaillent sur la théorie des contrats*³ *feraient bien de relire cela...*], et surtout conçu la différence qu'il y a entre des rites, des droits et des intérêts⁴. » Vous comprenez alors qu'il est terrifiant que les économistes se mettent à expliquer des rites et des droits à partir de la théorie de l'intérêt. On a envie de leur dire : « Rentrez vite dans votre économie ! » (Je pense à Gary Becker de Chicago. Je

1. P. Batifoulier, L. Cordonnier et Y. Zenou, « L'emprunt de la théorie économique à la tradition sociologique : le cas du don contre-don », art. cité.

2. Les passages en italiques entre crochets correspondent à des commentaires de P. Bourdieu.

3. L'appellation de « théorie des contrats » renvoie à un courant de recherche en économie qui est apparu dans les années 1960 et qui met au centre de l'analyse les arrangements contractuels que nouent des agents ayant accès à des informations différentes (on parle d'« asymétrie d'information »).

4. M. Mauss, « Essai sur le don », art. cité, p. 239.

l'estime et l'admire beaucoup, même pour ses barbarismes qui sont tellement barbares qu'ils posent parfois des problèmes tout à fait géniaux qu'exclut l'enfermement dans sa propre discipline. Chaque discipline a son « cela va de soi », ses évidences et, de même que les contacts de civilisation font beaucoup réfléchir – les gens se disent : « Tiens, on peut faire autrement » –, les contacts entre disciplines sont très intéressants, parfois dans leurs barbarismes, parce qu'ils obligent à mettre en question les présupposés tacites que l'on finit par oublier dans le consensus mou, le *consensus doctorum*. Becker, pour moi, a cette vertu : il y va avec de gros sabots, mais il y va. Les économistes l'adorent parce qu'ils pensent qu'il est enfin en train de faire entrer le social dans l'économie, dans la logique de l'annexion.)

Par rapport aux économistes qui essaient d'aborder froidement des droits et des rites à partir de l'hypothèse du calcul rationnel, Mauss dit quelque chose de très important : c'est l'histoire qui a inventé et qui a peu à peu isolé, autonomisé, l'obligation morale, le contrat, et surtout conçu la différence entre des rites, des droits et des intérêts. Je le cite à nouveau : « Ce sont eux [les Romains et les Grecs] qui, par une véritable, grande et vénérable révolution ont dépassé toute cette moralité vieillie et cette économie du don trop chanceuse, trop dispendieuse et trop somptuaire, encombrée de considérations de personnes, incompatible avec un développement du marché, du commerce et de la production, et au fond, à l'époque, anti-économique¹. »

C'est un texte magnifique. Il a été écrit il y a cinquante ans et il n'a eu aucun effet sur la plupart des gens... On continue à faire comme si cette invention historique qu'est l'ordre économique tel que nous le connaissons, l'ordre économique tendant vers le donnant-donnant, était quasiment naturelle alors qu'on devrait prendre acte d'emblée du fait que c'est une invention historique qui, à ce titre, a des conditions historiques et qui a, par exemple, pour conséquence – c'est une chose capitale sur laquelle je reviendrai – qu'il y a des conditions économiques de l'action économique

1. *Ibid.*, p. 239.

rationnelle. Pour moi, ce paradoxe inouï, c'est une chance. C'était l'une de mes découvertes de jeune homme quand je travaillais sur l'Afrique du Nord et que je découvrais que les agents sociaux que j'étudiais étaient très inégalement aptes à ce qu'on appelle le calcul économique, qui peut se manifester par des conduites très différentes (la régulation des naissances, le fait d'épargner, le fait de distribuer le salaire dans le temps, etc.) mais en fait rapportables aux mêmes principes. J'étais stupéfait de voir que ces variations n'étaient pas du tout prises en compte par la théorie économique. Paradoxalement, la théorie économique oubliait les conditions économiques d'accès à la conduite économique. J'observais par exemple qu'en deçà d'un certain seuil mesurable en argent – j'avais fait des courbes, des graphiques, etc. –, les agents sociaux ne pouvaient pas concevoir l'ambition même de calculer leur salaire¹. Ils avaient une fécondité naturelle mais les conditions nécessaires pour faire un plan de vie, pour avoir une vie calculable, pour être un *homo œconomicus*, n'étant pas remplies, ils ne pouvaient pas avoir des conduites économiques. Autrement dit, [je faisais] cette découverte que l'*homo œconomicus* a des conditions ontogénétiques² (c'est de cela qu'il s'agissait, exactement comme pour l'*homo estheticus* qu'on décrit, avec Kant et ses suiveurs, comme un homme universel³) : pour chaque sujet, l'accès au calcul économique rationnel, si tant est qu'il soit jamais accessible, suppose des conditions d'acquisition à travers une histoire individuelle. Mais il y a aussi, si je peux employer ce vocabulaire, des conditions phylogénétiques : il faut que se soit constitué historiquement un univers économique qui ait pour loi, non plus le don et le contre-don, aléatoire, confus, dispendieux, somptuaire, bref tout ce que dit Mauss, mais le donnant-donnant, à la fois de rigueur, de calcul – il y a une très belle formule de Marx qui dit

1. P. Bourdieu, A. Darbel, J.-C. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit., notamment p. 338 sq.

2. En biologie, l'ontogénèse et la phylogénèse désignent respectivement le développement de l'individu et celui de l'espèce.

3. Allusion à la critique sociologique que propose P. Bourdieu de l'analyse par Kant du jugement de goût : voir en particulier *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

cela¹. Il a fallu une série d'inventions historiques pour que s'instaure cet univers historique que l'économie économique accepte comme naturel, comme allant de soi. Alors que l'autre économie [l'économie des biens symboliques] avait pour axiome fondamental « Que nul n'entre ici s'il est calculateur » ou « Que nul n'entre ici s'il a une mentalité économique »², cette économie du donnant-donnant suspend cette dénégation inaugurale, et tout se passe comme si le travail historique, collectif, long, difficile que Mauss esquisse et dont le livre de Benveniste donne l'illustration avait consisté à faire tomber peu à peu les écailles, à faire tomber ces écrans de dénégation (« Avec des parents, on ne peut pas compter, ce n'est pas possible », « On ne peut pas payer un salaire à son fils, c'est indécent », « En famille, on fait quand même du sentiment », etc.) pour en arriver à l'économie où les affaires sont des affaires, et en affaires, on ne fait pas de sentiments.

L'économie du donnant-donnant qui se décrit en gros à travers la description de l'économie du don et du contre-don suspend la dénégation collective, sauf dans certains domaines bien circonscrits qui deviennent comme des îlots – selon la métaphore de Marx dans *Le Manifeste du parti communiste* où il évoque l'économie de l'intérêt³. À ce titre, ce qui s'y passe ne peut pas être pensé sur le même modèle que ce qui se passe dans des économies où les îlots sont des océans : comme je le suggérais la dernière fois, la logique même du gratuit en tant que gratuit apparaît dès le moment où le payant est constitué en tant que payant. Par conséquent, si nous pouvons nous appuyer sur l'expérience du don que nous avons à travers sa survivance dans des îlots, comme l'îlot de la *philia* familiale ou l'îlot artistique, pour avoir une idée de ce que c'est qu'une économie du don, il faut savoir que c'est une idée biaisée, partielle : il faut faire un gros effort de décentrement pour repenser ce que

1. Peut-être P. Bourdieu pense-t-il au passage du *Manifeste du Parti communiste* qu'il avait cité dans la leçon du 8 avril 1993 et auquel il refait allusion dans le paragraphe suivant.

2. Allusion à la phrase « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », dont on dit qu'elle était gravée à l'entrée de l'Académie fondée par Platon et que P. Bourdieu cite souvent au sujet du droit d'entrée dans les champs.

3. Voir, *supra*, la leçon du 8 avril, p. 48, note 1.

serait un univers dans lequel la loi de l'échange économique serait celle qui régit aujourd'hui la famille.

L'émergence de la calculabilité

L'économie qui, par opposition à l'économie déniée, s'affirme comme économie en tant qu'économie (j'avais dit la dernière fois l'importance du *als* que Weber a très bien repéré) s'avoue à elle-même qu'elle est économique par opposition à celle qui « se paie de la fausse monnaie de son rêve¹ ». Du même coup, elle fait émerger l'intérêt en tant que tel, qui n'est plus l'intérêt dénié de l'échange symbolique, et elle fait intervenir la calculabilité, mais pas au sens de Weber. Weber caractérise les sociétés capitalistes modernes par la rationalité et une propriété de la rationalité des économies modernes est la calculabilité : on peut, à partir d'un état de l'économie, du droit, calculer les conséquences de ce que l'on fait, et savoir à peu près ce que cela coûtera². Par exemple, le droit des affaires dans les grandes entreprises américaines repose sur l'hypothèse de la calculabilité : des juristes sont payés pour calculer ce qu'il en coûterait de transgresser le droit et dire s'il coûterait plus cher de le transgresser ou de ne pas le transgresser. Pour un tel univers, la description de Weber est vraie. J'emploie « calculabilité » en un sens différent, au sens de « il est licite de calculer », « il n'est pas indécent de calculer », « il n'y a pas de mal à calculer ». C'est une condition fondatrice de la calculabilité au sens webérien que l'on oublie quand on fait le constat positiviste : « Tout est calculable. » Autrement dit, c'est l'autorisation de ce qui apparaîtrait comme du cynisme.

Maintenant, si je reviens au langage des économistes de la théorie des contrats, on voit pour aller vite que, du point de vue où je

1. Formule de Marcel Mauss que P. Bourdieu avait citée dans la leçon précédente (voir p. 43).

2. Par exemple : « [...] l'extension universelle des sociations de *marché* exige que le droit soit appliqué d'une manière *prévisible* [*kalkulierbar*], selon des règles rationnelles. » (M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. II, p. 49.)

me situe, le contrat met en quelque sorte à plat tout ce que la logique du don/contre-don, de l'intervalle interposé, refoule et occulte. Le contrat, c'est la transformation du don/contre-don en donnant-donnant : « Vous donnez ça et vous recevrez ça. » Le futur est d'emblée synchronisé avec le présent, le moment de la signature du contrat est télescopé avec le moment où le contrat sera exécuté : le temps est totalement annulé. En quelque sorte, pour que le contrat soit possible, il faut que la vision cynique soit possible. La condition tacite de l'existence d'un contrat, c'est la légitimation du cynisme. Un contrat, c'est du cynisme légitime : il est normal, même entre parents, c'est-à-dire sur le terrain de la *philia*, de faire un contrat de mariage. Il y a encore des gens qui refusent certains types de contrats de mariage, car il y a une manière de faire un contrat pour dire qu'on n'en fait pas. C'est une dénégation très kabyle, mais le droit ouvre l'univers des possibilités, y compris celles qui sont inavouables du point de vue de l'économie des biens symboliques : il n'y a rien de plus cynique que le droit. En travaillant sur les textes juridiques pour comprendre les stratégies matrimoniales, successorales des paysans¹, [je me suis aperçu que] l'un des effets de l'existence du droit (je peux le valider et le vérifier) a été d'élever l'accès aux stratégies cyniques dans des sociétés à tradition d'économie symbolique. Par exemple, les paysans ont appris par le droit. Dans les interviews, ils vous sortent très souvent un vieux papier déchiré qu'ils ont essayé de lire ou ont lu cent fois et qui régit leurs rapports avec leur patron. Dans ces vieux papiers, certaines choses sont directement pertinentes. D'autres paraissent des corollaires, des additifs secondaires, mais, quand on les lit, ils donnent des idées, pour des recours, etc. Je pense que l'un des effets indirects de l'existence du droit et de la culture juridique a été de rendre énonçables des choses indicibles, indécentes, et donc de rendre revendicables des choses impensables,

1. P. Bourdieu fait référence à ses enquêtes dans le Béarn menées au début des années 1960, notamment « Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction » paru en 1972 dans les *Annales*, vol. 27, n° 4-5, p. 1105-1127 (repris dans *Le Bal des célibataires*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2002, p. 167-210).

ineffables, inavouables, c'est-à-dire plus qu'interdites puisqu'elles ne sont même pas pensables.

Quand je dis que le propre d'une économie symbolique – j'arrive là au cœur de ce que j'essaie de dire désespérément – est la dénégation, le refoulement, etc., je veux dire au fond que la possibilité de calculer est plus qu'exclue : elle est impensable. Il n'y a pas de mot pour la dire. Il n'y a même pas de mot pour nommer celui qui transgresse ces préceptes fondamentaux de la morale d'honneur : il est exclu de la société, il est excommunié, il s'excommunie, il s'exclut de l'ordre humain. Les choses impensables, ce sont les choses pour lesquelles on n'a pas de catégorie de pensée, pas de mots... Il est toujours très difficile de faire sentir des choses à la fois très évidentes et très profondes... Il suffit de penser par exemple au statut des homosexuels¹ : le simple fait qu'il y ait des mots pour le dire, que les choses soient reconnues, énoncées par le droit, publiquement publiables, qu'elles passent de la *common knowledge* (on a toujours su qu'il y avait des homosexuels) à la *public knowledge* (on peut voir à la télévision un homosexuel dire « je suis homosexuel », son papa et sa maman le savent, tout le monde le sait – ce n'est pas le cas, mais c'est vers cela malgré tout qu'on tend), est un changement. Dès ce moment-là, le statut devient très différent et l'expérience de la chose est radicalement transformée. La « révolution » dont parle Mauss [dans le passage cité plus haut] est une vraie révolution : c'est une révolution symbolique dans laquelle des choses impensables deviennent pensables, et des instruments pour penser ces choses [apparaissent]. Là, vous pourrez regarder ce que Benveniste dit sur le vocabulaire de la dette². Quand on dit : « J'ai une grande dette envers lui », c'est kabyle. Quand on parle dans un contrat de « reconnaissance de dette » avec un chiffre, c'est le même mot [mais ce n'est pas la même chose]. Comment passe-t-on de la dette d'honneur à la « reconnaissance de dette » ? La dette d'honneur fait l'objet d'une reconnaissance implicite, elle

doit être reconnue et comporte donc, comme le don, un risque. Ce qu'oublie le modèle lévi-straussien [du don], c'est que celui qui donne prend un risque : il n'est pas sûr de tomber sur quelqu'un qui rendra, celui qui rend peut trahir, se faire prier, etc.

J'en viendrai d'ailleurs la prochaine fois à la fonction politique de l'échange de dons dans les sociétés à dons parce que le don est une base de pouvoir. Pour finir – sinon, je ne m'arrêterais plus –, je vais vous lire une citation de La Rochefoucauld et je vais vous demander, comme dans les écoles, d'y réfléchir pour la prochaine fois [*rires de la salle*] ! Elle indique bien ce que je voulais esquisser : « Le trop grand empressement que l'on a de s'acquitter d'une obligation est une espèce d'ingratitude¹. » La littérature, c'est très fort : il y a vraiment là en condensé l'essentiel de ce que j'ai dit sur le rapport au temps. J'y reviendrai la prochaine fois.

1. Pierre Bourdieu, « Quelques questions sur le mouvement gay et lesbien », in *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 129-134.

2. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, op. cit., p. 181-197.

1. La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, 1678, § 226.

COURS DU 6 MAI 1993

Révolutions symboliques et renversements des catégories. – La co-genèse du monde économique et du discours économique. – La fausseté universelle de la conscience calculatrice. – Le modèle de l'échange. – Défi et coup du mépris. – Les attentes collectives (1). – Don et pouvoir. – Les attentes collectives (2).

Révolutions symboliques et renversements des catégories

Je vais revenir un tout petit peu en arrière par rapport au point où je vous avais laissé la dernière fois pour, je l'espère, aller plus loin, parce que j'ai des pensées en escamotage, je réfléchis entre-temps à des choses que j'aurais pu dire. Je vais donc reprendre un tout petit peu pour repartir en avant ensuite. Je vous citais la dernière fois le texte de Marcel Mauss où il parlait de cette « véritable, grande et vénérable révolution » qui arrache à l'économie du don, économie dont il dit à l'époque qu'au fond elle était profondément anti-économique. Pour avoir une idée plus concrète, si je puis dire, de cette révolution sur laquelle je vais revenir, vous pouvez lire le très grand livre de Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes* qui décrit, aussi bizarre que cela puisse paraître, à travers l'étude de l'évolution du sens d'un certain nombre de termes de l'économie, le processus de dévoilement ou de désenchantement comme on a beaucoup dit après Max Weber¹, qui conduit de la

1. Référence au thème du « désenchantement du monde » chez Max Weber : « Le destin de notre époque, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. Elles ont trouvé refuge soit dans le royaume transcen-

violence physique ou symbolique à la logique de l'économie et, plus précisément, du droit économique. Par exemple, vous pouvez suivre dans le livre de Benveniste (c'est essentiellement p. 123-202 du tome I du *Vocabulaire des institutions indo-européennes*) le passage du rachat (du prisonnier) à l'achat¹ ; le passage du prix, au sens de trophée qu'on donne à un vainqueur d'une épreuve sportive par exemple, au salaire ; le passage de la reconnaissance morale à la reconnaissance de dette ; le passage de la croyance accordée à une personne, la *fidēs*, à la créance comme croyance certifiée, ratifiée, authentifiée par un écrit ; ou encore le passage de l'obligation morale, en apparence purement subjective – bien qu'elle soit soutenue par l'ordre social –, à l'obligation exécutoire devant une cour de justice. Tous ces processus sont analysés à travers les langues indo-européennes et c'est une façon de se donner une idée plus concrète de cette « véritable, grande et vénérable révolution ».

[Je dis] ceci pour dire que la révolution que désigne Marcel Mauss n'est pas si facile à comprendre qu'elle le paraît : c'est le propre de toutes les grandes révolutions symboliques. Je pense que les champs tels que nous les connaissons (les champs artistique, littéraire, religieux, etc.) sont le produit de révolutions symboliques, c'est-à-dire de transformations radicales des modes de pensée, des catégories de pensée, des structures mentales. De même que la

dant de la vie mystique, soit dans la fraternité des relations directes et réciproques entre individus isolés. » (Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, 10/18, 1963, p. 120.)

1. La formule étant allusive, on peut citer des extraits du passage : « [...] nous pensons que got[ique] *Bugjan* "acheter" est à comparer à la racine attestée seulement, mais de la manière la plus claire, par l'iranien ancien : av[estique] *baog-* qui a une dérivation assez abondante en iranien et qui signifie "dénouer", "détacher" une ceinture, un vêtement, puis "délivrer" et ensuite "sauver". [...] Très vite, le sens religieux a été mis en évidence : libération par intervention d'un dieu, du "sauveur" qui doit venir délivrer la création captive. [...] Le rapprochement avec got. *Bugjan* peut se fonder sur l'emploi du verbe gotique et les équivalences grecques citées. On a vu que *-bauhts* équivalait à *-lusis*, *-lutron*, "délivrance, rachat". Dans quelles conditions ce procès sémantique a-t-il pu se réaliser ? Il ne peut s'agir que d'acheter des personnes, de libérer quelqu'un qui est prisonnier et offert pour la vente : le seul moyen de le libérer, c'est l'acheter. "Acheter", c'est "libérer". Dès lors, la liaison est clairement établie avec *anda-bauhts*, "rachat, rédemption". » (É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I, op. cit., p. 135-137.)

révolution symbolique qui a conduit au champ artistique tel que nous le connaissons aujourd'hui et qui s'est accomplie par exemple à travers Manet est extrêmement difficile à comprendre parce que les structures mentales que nous employons pour la comprendre sont le produit de cette révolution ; ce qui est difficile, c'est de parvenir à s'étonner devant ce qui est devenu complètement évident parce que nous pensons avec les catégories qui sont le produit de ce renversement¹. La même chose est vraie de la révolution dont nous parlons : si le monde économique tel que nous le connaissons et le pratiquons (lorsque nous faisons un acte d'achat, lorsque nous signons une créance, lorsque nous percevons un salaire, etc.), est très difficile à comprendre dans sa vérité, ainsi d'ailleurs que le monde économique contre lequel il s'est constitué par la révolution symbolique qui a conduit à sa constitution, c'est parce que nos structures mentales sont le produit de cette révolution. Nous avons une très grande difficulté à comprendre les sociétés précapitalistes dans lesquelles cet univers économique n'est pas constitué comme tel, et nous avons peut-être une difficulté encore plus grande à comprendre véritablement le monde dans lequel nous sommes parce que nous y sommes comme des poissons dans l'eau. Au fond, s'il est en permanence nécessaire de revenir, au risque de paraître poser éternellement à l'économie des questions qu'elle pense avoir résolues, sur les fondements des conduites économiques et des pensées économiques telles que nous les connaissons et de l'économie comme pensée de ces conduites et de ces pensées, c'est que l'économie – c'est, au fond, l'idée centrale que je voudrais communiquer – accepte comme allant de soi des modes d'action et des modes de pensée qui sont le produit d'une construction historique extrêmement complexe.

1. Bourdieu avait commencé son cours sur l'État (1989-1992) en insistant sur la difficulté de penser l'État pour des individus qui sont le produit des structures étatiques (des individus « étatisés » dit l'écrivain Thomas Bernhard), ce qui fait de l'État un objet « impensable » au sens propre du mot (voir *Sur l'État*, op. cit., p. 13, 339 notamment). Dans le cours qu'il consacrera en 1998-2000 à Manet, il développera ce point (*Manet. Une révolution symbolique*, op. cit., p. 13 sq.).

La co-genèse du monde économique et du discours économique

Je voudrais donc revenir sur ce point. Cette « révolution » dont parle Mauss a conduit à la légitimation d'une forme de pensée qui était exclue des économies du don et de la générosité. Elle a légitimé essentiellement l'esprit de calcul qui était rejeté de manière à la fois explicite et tacite de tous les univers de la pratique et même de ceux où il est, selon nous, complètement admissible, comme le marché. Les Kabyles, par exemple – je vous renvoie encore une fois aux livres¹ – ont un discours sur l'opposition entre ce qu'ils appellent l'« économie de la bonne foi » (dont l'incarnation est ce qu'on appelle le *buniya*, l'homme de la naïveté, l'homme de l'innocence, l'homme bien qui ne compte pas, ne calcule pas, etc.) qui est de règle entre hommes d'honneur, et en particulier dans l'univers domestique au sens très large, et l'économie du marché qui est le lieu de la ruse diabolique, où tous les coups sont permis et qui, dans une certaine mesure, est interdite à l'homme d'honneur². La révolution symbolique que j'ai évoquée est donc une rupture collective avec l'économie du don telle qu'elle se dégage d'une analyse de l'échange de dons. Elle légitime l'esprit de calcul jusque dans les domaines les plus sacrés, jusque dans l'ordre de l'économie domestique, avec évidemment, comme je l'ai dit la dernière fois, des îlots sacrés, et elle s'accompagne de la généralisation progressive d'une disposition – je ne dis pas d'une « conscience » – calculatrice qui accompagne le développement d'un ordre social calculable.

J'indiquais la dernière fois que l'existence de l'univers calculable est indispensable à la constitution d'une disposition calculatrice. Pour en donner une idée, je citerai un proverbe kabyle qui dit très bien ce que j'essaie de vous dire : « Si le *fellah* comptait, il ne sèmerait pas. » Le *fellah* est en effet dans un univers économique tellement aléatoire (quand on a une bonne récolte une année sur

quatre, toute l'activité sur laquelle repose l'ordre économique est soumise aux aléas du climat) que le calcul est en quelque sorte interdit et il faut faire comme si on pouvait agir même lorsque les conditions ne sont pas remplies. Pour que les agents économiques agissent conformément au calcul sans avoir besoin de calculer – c'est cela une disposition –, il faut donc, d'une part, que le monde dans lequel ils sont insérés soit *grosso modo* calculable même s'il comporte des risques (mais les risques sont calculables, contrairement à l'incertitude qui est ce qui échappe au calcul) et, d'autre part, que la disposition à calculer ne soit pas socialement réprimée.

Voilà les deux conditions. Je pense que la réflexion sur l'économie de l'honneur et l'économie du don fait apparaître ces deux propositions fondamentales qu'il est important de rappeler parce que l'économie dans sa forme classique s'est en quelque sorte développée parallèlement au développement d'un monde économique calculable. Elle a partie liée avec l'émergence progressive dans la réalité du monde social d'un monde calculable et soumis à des dispositions calculatrices et l'on pourrait dire que les premiers économistes sont en quelque sorte les grammairiens de la langue économique telle qu'elle s'inventait progressivement. Là, je renverrai au très beau livre d'Albert Hirschman, *Les Passions et les Intérêts*¹ qui a paru à Princeton en 1977. Hirschman y décrit le travail qu'ont accompli les philosophes (Hobbes, Spinoza, Mandeville, etc.) pour opérer la séparation progressive entre les passions et les intérêts, c'est-à-dire entre les motifs exclusivement économiques et les motifs non économiques (les sentiments et tout ce qui échappe à la logique). Il faut évidemment rapporter cette séparation à celle qui s'opérait réellement dans les pratiques, par exemple la division entre l'entreprise et la famille. Max Weber voyait ainsi une propriété constitutive de l'entreprise capitaliste dans la séparation entre le budget familial et le budget de l'entreprise². Cette séparation qui s'opérait

1. Il s'agit de *Travail et travailleurs en Algérie*, *Algérie 60*, *Le Déracinement*, *Le Sens pratique*.

2. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 195 sq.

1. Albert Hirschman, *Les Passions et les Intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. Pierre Andler, Paris, PUF, 1980 [1977].

2. « Il existe un principe de séparation totale, d'une part, des ressources de la fonction (ou de l'exploitation) – éventuellement, du capital – et des ressources privées (budget domestique), ainsi que, d'autre part, du lieu d'activité de la fonction (bureau) et du

dans la réalité des pratiques et des représentations économiques, les économistes la reproduisent dans leurs discours et ils inventent en quelque sorte l'intérêt au sens moderne du terme, c'est-à-dire l'intérêt utilitariste. Il devient alors difficile de décrire des sociétés dans lesquelles l'intérêt utilitariste n'est pas constitué comme tel, et, par exemple, lorsqu'on se débat contre l'économisme, on est toujours rabattu sur l'économisme : les lecteurs ont cette distinction dans l'esprit et la réintroduisent lorsqu'on s'efforce de la dépasser.

Une chose importante au passage : l'idée selon laquelle la genèse de l'économie comme science accompagne la genèse du monde économique relativement autonome rejoint une chose que je disais à propos de l'État les années passées¹. Par exemple, on traite souvent les penseurs comme Bodin, Montesquieu et quelques autres comme des philosophes de l'État dont les pensées peuvent être analysées en tant que telles et utilisées comme des instruments pour comprendre l'État. Selon moi, ce sont des pensées qui, tout en gardant leur intérêt pour comprendre l'État, ont accompagné la naissance de l'État et ont été créatrices de l'État. Les premiers penseurs de l'État avaient une pensée performative qui donnait sur le mode du constat des propositions normatives concernant ce que devait être l'État. Je pense que c'est la même chose de l'économie : les grands théoriciens de l'économie, jusqu'à John Stuart Mill, sont des gens qui disent ce qu'est l'économie sur un mode tel que ce qu'ils disent est ce que devrait être l'économie. Ils participent à la construction de cet univers nouveau. De même que l'État est un univers nouveau, sans précédent, une invention, de même l'économie telle que nous la connaissons est une invention historique à laquelle les premiers théoriciens de l'économie ont contribué sur le mode, non pas de la description, mais de la construction. Il y a là une sorte de péché originel et je pense qu'encore aujourd'hui la coupure n'est pas faite : les économistes sont les descendants de John Stuart Mill et, quand ils décrivent l'*homo œconomicus*, ils produisent

lieu de l'habitation. » (M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. 1 : *Les catégories de la sociologie*, p. 293.)

1. Voir P. Bourdieu, *Sur l'État*, op. cit., notamment p. 200-201, 424.

une anthropologie imaginaire ; l'*homo œconomicus* n'existe pas, mais il devrait exister pour que l'économie fonctionne complètement comme elle devrait fonctionner.

Pour donner une illustration de ce que je viens de dire, je cite Samuelson, un grand théoricien de l'économie. Il écrit dans son livre *Fondements de l'analyse économique* : « Beaucoup d'économistes tendent à distinguer l'économie de la sociologie en s'appuyant sur la distinction entre comportement rationnel et comportement irrationnel¹. » C'est du Hirschman : les économistes acceptent la division entre passion et intérêt, l'univers des intérêts étant pour l'économiste (le sociologue en est exclu bien sûr) et l'univers des passions pour le sociologue. On retrouve chez Pareto, qui est aussi l'un des grands fondateurs de la théorie économique, la distinction entre les actions logiques, qui relient logiquement les moyens aux fins, qui sont au fond calculables et justiciables du calcul, et les actions non logiques à l'intérieur desquelles il distingue différents principes (les résidus, les dérivations, etc.)². Je vous fais grâce des analyses de Pareto, mais elles sont importantes car elles sont l'inconscient historique des économistes quand ils disent « loi de Pareto³ ». Chaque fois qu'ils invoquent Pareto, ils actualisent sans le savoir un inconscient historique qui n'est autre que l'histoire de la naissance de leur objet et de la connaissance de cet objet, elle-même liée à la naissance de l'objet. Au fond, le problème se pose à peu près dans les mêmes termes que celui que j'ai abordé dans *Les Règles de l'art* (1992) à propos de l'art : comprendre la disposition économique telle que nous la connaissons, c'est comprendre la genèse de l'univers dans

1. « In fact, many economists, well within the academic fold, would separate economics from sociology upon the basis of rational or irrational behavior, where terms are defined in the penumbra of utility theory. » (Paul Samuelson, *Foundations of Economics Analysis*, Cambridge, Harvard University Press, 1947, p. 90.) Il existe une traduction française : *Les Fondements de l'analyse économique*, Paris, Dunod et Gauthier-Villars, 1983 [1971], p. 127.

2. Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale*, 2 tomes, Paris-Lausanne, Payot, 1917-1919, en particulier les chapitres 2 et 3 pour la distinction entre actions logiques et non logiques, et les chapitres 6 à 11 pour les résidus et les dérivations.

3. La « loi de Pareto » est une expression très souvent utilisée par les statisticiens et les économistes pour désigner certaines distributions inégalitaires, comme celle du revenu national dont une très grande part est détenue par une minorité de personnes.

lequel cette disposition s'est constituée. De même que la théorie esthétique pure s'est constituée par le refoulement du lien entre les dispositions esthétiques et les analyses esthétiques qui en font la théorie, de même la théorie économique pure s'est constituée par le refoulement du lien entre les dispositions économiques et les analyses économiques qui en font la théorie (et l'objet historique qui s'est constitué et qu'elle prétend penser).

La fausseté universelle de la conscience calculatrice

Je voulais donc revenir rapidement sur ce point. Il faudrait prolonger, mais j'y reviendrai dans la suite des analyses que je vous présenterai. Il est évident qu'à partir de cette sorte d'erreur originnaire (je pense qu'on peut dire cela), un certain nombre d'erreurs conséquentes se développent dans la logique de ce qu'Austin appelait *scholastic fallacy*¹, l'erreur qui consiste à mettre dans la conscience des agents les théories que les savants doivent construire pour rendre compte des pratiques des agents. La vision utilitariste s'est inventée au cours du temps, avec, d'une part, la définition de l'intérêt au sens restreint, et, d'autre part, la conscience calculatrice comme orientée vers la maximisation des intérêts ; et ces deux piliers de la vision utilitariste sont institués dans la conscience [que l'on a] des objets alors qu'ils ont été constitués dans le travail pour constituer la science de ces objets. À partir de cette vision utilitariste selon laquelle les agents sont mus par des intérêts au sens économique restreint et par la visée consciente de ces intérêts, un certain nombre de conduites, à commencer par le don, deviennent incompréhensibles ou impossibles, et on développe une sorte de philosophie universelle du soupçon qui s'applique en particulier aux actes généreux et à l'échange de dons.

Simplement, l'analyse du don conduit à s'interroger sur l'anthropologie imaginaire : est-elle universellement fausse, radicalement fausse, partiellement fausse, plus ou moins fausse selon les domaines ?

1. Voir *supra*, la fin de la leçon du 1^{er} avril 1993.

Cela revient à poser la question de Mauss : la révolution est-elle accomplie dans tous les domaines de l'existence et est-elle complète dans le domaine le plus complètement économique ? La réponse à ces deux questions dépend de la validité universelle qu'on peut accorder ou non à l'analyse économique. J'essaierai d'élaborer aussi complètement que possible ces deux questions. À mon avis, la proposition selon laquelle tous les actes humains ont pour principe la conscience calculatrice visant la maximisation des intérêts, au sens strict d'intérêt économique, est universellement fausse, même dans le domaine de l'économie : même pour comprendre les actes économiques des *homines æconomici* les plus économiques, comme les patrons d'industrie ou les entrepreneurs, on ne peut pas s'appuyer sur cette anthropologie selon laquelle les actions auraient pour principe une conscience calculatrice de l'intérêt au sens strictement économique ; il faut faire intervenir des tas de choses d'emblée exclues par cette sorte de schisme initial que ratifiait Samuelson entre l'ordre de l'intérêt et l'ordre du sentiment ou du social. L'expulsion du social et la coupure entre économie et sociologie, que finalement les sociologues se laissent imposer en abandonnant aux économistes le terrain du marché, est une coupure historique indûment reproduite par une science qui n'a pas réfléchi historiquement sur ses propres fondements historiques. Voilà grossièrement ce que je voulais dégager des analyses antérieures.

Cette théorie, ce modèle utilitariste est évidemment particulièrement inadéquat pour comprendre le don dans sa forme ancienne, c'est-à-dire lorsqu'il était un élément constitutif d'une économie fondée sur le don. Mais même pour comprendre les sociétés où l'univers économique relativement autonome est constitué, cette anthropologie imaginaire est particulièrement inadéquate dans la mesure où elle rencontre une forme particulière d'intérêt qu'on pourrait appeler « intérêt symbolique », comme intérêt au désintéressement. Elle rencontre, non pas des intentions ou des consciences calculatrices, dans la tradition de la philosophie de la conscience, mais des dispositions calculatrices qui peuvent fournir des réponses susceptibles d'être perçues comme calculées sans pour autant que l'on puisse supposer que le calcul est au principe de ces réponses. Ces

dispositions, ce serait le sens du jeu, que j'avais évoqué à plusieurs reprises¹, et il y a là une philosophie de la temporalité de l'action sur laquelle je reviendrai. Je pense que l'économie classique (qui ne se développe pas par hasard au XVII^e siècle) a partie liée avec une philosophie de la conscience qui a une tradition particulière. D'ailleurs, les philosophes qui essaient aujourd'hui de donner un fondement à l'*homo œconomicus* retrouvent les problèmes les plus classiques de la philosophie cartésienne. Ils restent enfermés dans le problème de l'ego, de la transcendance de l'ego, du rapport à autrui, de l'alter ego, etc. On retrouve une tradition qui va de Descartes à Husserl...

Lorsqu'ils commencent à s'inquiéter de la dimension sociale des problèmes économiques, les économistes se posent finalement les problèmes très classiques : comment des relations durables avec autrui peuvent-elles se constituer ? Comment, à la limite, l'existence d'autrui est-elle susceptible d'être fondée ? Ils retrouvent en particulier une philosophie de la temporalité, à mon sens très naïve anthropologiquement (même si elle peut être très intéressante et très sophistiquée philosophiquement), selon laquelle toute action vise consciemment dans des projets conscients des possibles consciemment constitués, l'action étant un choix conscient entre des possibles consciemment constitués. La théorie de la pratique que je propose autour de la notion de disposition consiste à dire que l'action a pour principe des dispositions qui s'orientent par rapport à des potentialités objectives pratiquement constituées et qui s'imposent comme étant « ce qu'il faut faire », « la seule chose à faire ». Ces potentialités objectives n'ont pas du tout le statut de possibles en concurrence avec des possibles alternatifs. Il y a, au cœur de cette théorie anthropologique, une philosophie de la conscience et de la temporalité qui me semble en contradiction profonde avec l'anthropologie réelle de la pratique. Cette philosophie de la temporalité et de l'action est inadéquate, même dans le cas le plus favorable, c'est-à-dire dans le cas de l'action économique dite rationnelle, qui

1. Voir *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 308-317, et *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 906-909.

est en fait presque toujours une action raisonnable, ce qui ne veut pas dire rationnelle. Je reviendrai sur ce point.

Le modèle de l'échange

C'était un petit retour en arrière. Je reviens à ce qui sera le dernier point de cette introduction sur le don (cette introduction a finalement été beaucoup plus longue que je ne le pensais, mais elle m'a amené à toucher une partie de ce que je voulais dire ; je pense que ce prélude n'est pas inutile parce qu'il permet de saisir de manière globale un ensemble de questions que la démarche analytique obligera ensuite à développer séparément). Ce dernier point que j'avais introduit [à la fin de la leçon précédente] par la phrase de La Rochefoucauld, « Le trop grand empressement que l'on a à s'acquitter d'une obligation est une espèce d'ingratitude », pourrait avoir pour titre « Don et pouvoir ». Autrement dit, le don qui, dans la tradition structuraliste (je n'aime pas ces étiquettes) de Mauss et surtout de Lévi-Strauss, se comprend essentiellement comme acte d'échange constitutif d'une relation de communication, n'est-il pas aussi l'acte initial d'une relation de pouvoir ? Au fond, le don n'est-il pas potentiellement un acte inaugural d'une relation de domination ? Avant de poser cette question plus précisément, je vais rapidement généraliser le modèle de l'échange de dons, l'échange de dons étant un cas particulier d'une série d'échanges qui nous sont plus ou moins familiers. Je vais faire au tableau un petit schéma qui est extrêmement simple sans être, je crois, trop simpliste : c'est un modèle générateur à partir duquel on peut engendrer des choses extrêmement compliquées.

On a ici le don comme acte inaugural d'une série d'échanges : le défi d'honneur par exemple, avec une variante défi/offense (c'est une différence très importante que j'indiquerai ensuite), la parole, le coup (au sens de coup de poing, coup de pied), etc. Ce sont des actes inauguraux qui mettent en marche un mécanisme de communication. Ces actes, quand ils s'adressent à quelqu'un, constituent des mises en question : celui à qui on adresse la parole peut

ressentir la parole comme une intrusion abusive. En fait, toutes sortes de principes font qu'on n'adresse pas la parole à n'importe qui, au premier venu : l'adresse est une intrusion réglée par des principes soit tacites, soit explicites. La parole, le défi ou le don sont des intrusions car l'acte suppose tacitement que la personne à laquelle il s'adresse est de nature à être justiciable de l'acte. Pour le dire clairement, j'invoquerai le principe d'*isotimia* (ισοτιμία) qu'ont découvert les anthropologues de la Grèce contemporaine. C'est du grec moderne : *timé* (τιμή) en grec ancien et moderne, c'est l'honneur, [le préfixe iso- désigne l'égalité] et *isotimia*, c'est donc l'égalité en honneur. Celui qui adresse la parole à quelqu'un pose tacitement une thèse : « J'ai le droit de t'adresser la parole », « Je suis en droit de t'adresser la parole », « Nous sommes en *speaking terms* », « Nous pouvons nous parler ». Du même coup, la personne qui va recevoir la parole est mise en question : cette personne est-elle digne de parler ? Est-ce que je dois répondre ? C'est toute une casuistique.

Ces actes constituent donc une mise en question, une intrusion. Le défi est ainsi un déshonneur potentiel. Dès le moment où quelqu'un m'a défié, je ne peux plus y échapper, je suis dans un engrenage. Ce n'est pas un engrenage mécanique et la métaphore de l'engrenage est dangereuse parce qu'elle fait croire à un modèle mécanique alors qu'il s'agit d'un modèle ouvert. Ce n'est pas du tout le modèle dont Lévi-Strauss devait rêver pour le modèle de l'échange de dons (le mot « mécanique » revient très souvent). C'est un modèle ouvert, mais, à chaque étape, on est davantage coincé et les marges de liberté se referment. Celui qui reçoit un défi est en état de déshonneur potentiel aussi longtemps qu'il n'a pas répondu. Bien sûr, il peut laisser l'incertitude sur sa réponse : « Je ne réponds pas parce que c'est un imbécile. » Les intellectuels ont constamment ces problèmes dans les polémiques : si je réponds, je consacre l'imbécile par ma réponse ; si je ne réponds pas, je laisse croire que je n'ai rien à répondre. Ce sont en effet des modèles très généraux... Il y a donc une espèce de mise en question qui va durer jusqu'à une résolution qui sera la riposte au défi, le contre-don, etc.

Et là, il y a l'ambiguïté. Le défi lui-même est ambigu : aussi longtemps qu'il n'a pas reçu de réponse, il reste en l'air, indéterminé ; le don ne devient un don véritable que s'il y a un contre-don. Par exemple, rendre tout de suite (c'est ce qui était contenu dans la phrase de La Rochefoucauld : « Le trop grand empressement que l'on a de s'acquitter d'une obligation est une espèce d'ingratitude ») veut dire que je soupçonne celui qui m'a fait un don de le faire pour une mauvaise raison. Je le récuse en tant que don en ripostant immédiatement. Le sens du don va donc venir du contre-don. Le sens du don initial se fait en quelque sorte à deux. Il faut que les deux accordent les présupposés tacites : « Nous sommes en droit de nous parler », « Tu avais le droit de me défier », « Je reconnais ton défi comme défi par le fait de riposter », « Je reconnais ton don comme don par le fait de rendre ou je jette la suspicion sur les intentions de ton acte de don en rendant très vite de manière à me débarrasser de la mise en question, de l'obligation de te répondre que tu as créée sur moi ». Il y a du temps, ce qui est très important parce que aussi longtemps que je n'ai pas répondu je suis, comme on dit, l'obligé de celui qui m'a fait un don. Si, par exemple, le don est si grand qu'il est au-delà de mes capacités de restitution, je reste éternellement l'obligé, je suis en état de dette perpétuelle. La possibilité la plus conforme au modèle structuraliste est donc celle-ci : la circulation continue à l'infini sauf s'il y a rupture de la communication par défaut.

S'il y a non-réponse, non-riposte, non-contre-don, la question est de savoir ce que signifie cette non-réponse. La non-riposte peut être délibérée : elle devient alors refus.

Défi et coup du mépris

Dans le cas de l'honneur, c'est le coup du mépris : je disqualifie ton intention de me défier en lui refusant le statut même de défi qu'elle se donnait, c'est-à-dire que je donne un sens objectif contradictoire au sens subjectif que tu avais donné à ce que tu avais fait. En un sens, c'est le refus de l'humanité, le refus de l'*isotimia* : tu n'es

pas mon égal en honneur, tu n'es pas mon égal en humanité. Les formes d'exclusion de la commensalité, les racismes se fondent sur ce coup-là : « Je refuse de manger avec toi, de parler avec toi, de me marier avec toi » ; je refuse la communication et, ce faisant, je te refuse radicalement l'égalité en humanité. Cela peut être perçu comme un refus ou (c'est là l'ambiguïté) comme une incapacité à riposter. Le défi pur fait mieux voir cette propriété qui peut être plus dissimulée dans le don. (Si j'avais fait du roulement de tambour symbolique, j'aurais fait valoir que la généralisation fait voir des tas de choses, mais comme je fais [cette analyse] depuis très longtemps, je ne vois plus moi-même qu'elle est étonnante... [rires de la salle]. Et comme vous ne le voyez peut-être pas, je vous le dis à tout hasard [rires de la salle] !)

Dans le cas du défi, l'incapacité de répondre, c'est le déshonneur et le circuit s'arrête : celui qui en est là est fini, surtout s'il s'agit d'une offense. C'est la distinction kabyle entre l'offense et le défi¹ : le défi met en question le point d'honneur, c'est-à-dire des choses relativement superficielles (l'habileté à répondre, à avoir le dernier mot, la vivacité d'esprit, etc.), alors que l'offense met en question des choses fondamentales, les valeurs les plus sacrées, en fait tout ce qui concerne l'*h'urma*, ce qui est *h'aram*, le sacré, c'est-à-dire l'univers domestique, la femme, l'intimité, l'honneur au sens le plus traditionnel du terme. Dans le cas de l'offense, on n'a pas le choix, on ne transige pas, la branche de l'alternative consistant à ne pas répondre est d'emblée exclue, celui qui ne répond pas à l'offense est à coup sûr déshonoré. On semble être, là, dans un modèle mécanique, mais, même dans ce cas, ce n'est pas vrai parce qu'on peut jouer avec le temps. Celui qui a subi une offense peut laisser planer l'équivoque, il peut tirer parti de l'incertitude concernant sa réponse. Évidemment, plus le temps passe, plus il est en danger d'être perçu comme un lâche qui ne peut pas riposter et plus le « tribunal de l'opinion », comme disent les Kabyles, c'est-à-dire les gens qui regardent la « parole des gens », comme ils disent aussi, deviennent sévères : « Mais enfin il ne riposte pas... » Malgré tout,

il peut jouer avec le tempo de l'action. Le temps est toujours présent. L'intervalle est toujours très actif, au moins sous la forme d'un rythme, d'un tempo. On dit par exemple que le lion peut attendre pour répondre à l'offense : pendant ce temps, l'autre reste dans la terreur (il se dit : « Qu'est-ce que j'ai fait... ? »)... mais, pour cela, il faut vraiment être le lion !

Qui arbitre la différence [entre les deux interprétations de la non-réponse] ? Je transpose à un exemple classique : un artiste est invité à la Biennale de Venise et il n'y va pas. Il se dit : « Ce n'est pas possible, c'est moche... » Son absence sera-t-elle perçue comme refus d'y être ou comme incapacité à y aller ? Les stratégies sont très subtiles. Elles jouent de cette alternative telle qu'elle est arbitrée par la perception commune qui est elle-même très insaisissable. Le bon joueur d'honneur doit avoir une idée de l'idée que les gens vont se faire de ce qu'il fait et surtout de ce qu'il ne fait pas. Il n'y a rien de plus difficile à imposer qu'une réponse qui n'en est pas une puisqu'elle consiste à ne pas répondre. On pourra dire [de l'artiste] : « Il dit que c'est le coup du mépris, mais en fait il se dégonfle » (on parlera de manière beaucoup plus noble, mais, dans certains milieux où il y a aussi de l'honneur, on dira cela). Ce modèle très simple peut donc rendre compte d'une casuistique extraordinaire. Quand quelque chose se déclenche, il y a une infinité de possibilités, mais ces possibilités sont contenues dans ce schéma et, pour prédire en quelque sorte ce qui va se passer, il faut en gros faire intervenir les propriétés de celui qui défie, les propriétés de celui à qui s'adresse ce défi, et l'écart entre les propriétés.

Les attentes collectives (1)

Il faut faire intervenir un troisième terme : l'état des « attentes collectives » (c'est un terme que Mauss introduit dans ses essais sur la monnaie¹) en matière de conduites conformes à la situation considérée, ces attentes collectives étant elles-mêmes parfois ambiguës

1. Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 315.

1. P. Bourdieu en donne la référence plus loin dans la leçon, voir p. 108.

et incertaines. Il y a des situations très difficiles. Je vous renvoie à un dialogue que j'avais eu avec Mouloud Mammeri, le grand écrivain, anthropologue kabyle, sur le rôle des sages dans la société kabyle¹. Nous parlions des poètes qui étaient invités pour trancher des cas indécidables et qui résolvaient ces difficultés extrêmes par des improvisations, souvent extrêmement belles. Comme ces cas indécidables, où la conscience commune ne sait plus si c'est de la lâcheté, du bien ou du mal, sont souvent générateurs de conflits très graves (en cas d'incertitude, on va à tout hasard tuer le plus possible de gens, etc.), les sages étaient très utiles pour résoudre les ambiguïtés : « La sagesse enseigne que... » On est donc dans des univers soumis à une logique très contraignante (l'offense fait tomber dans un engrenage irréversible, le temps se mettant en marche dès qu'elle est reçue) et, en même temps, la place est ouverte (c'est pourquoi la notion de « sens du jeu » est très importante), entière, pour des stratégies un peu temporisées. On peut différer, faire croire qu'on va répondre et ne pas répondre, on peut interpréter la non-réponse, ou faire répondre quelqu'un. Les Kabyles disent ainsi toujours que toute famille respectable doit avoir un voyou pour pouvoir riposter à des voyous [*rires de la salle*] ! Ce problème se rencontre dans la vie intellectuelle : comme il y a des gens à qui on ne peut pas répondre décemment, l'idéal – j'y pense souvent – serait d'avoir, sur le modèle kabyle, un voyou pour pouvoir répondre à certains propos de voyous [*rires de la salle*]... On pourrait développer pendant des heures, mais je reviens à mon propos.

Pour comprendre un modèle comme celui-là, il faut avoir une intuition de la matrice générative qui fait que tout marche. Si vous comprenez tout de suite que la parole constitue un défi et que, sous peine de paraître incapable, il faut riposter et même avoir le dernier mot dans toute une série de situations, c'est que vous avez le sens du jeu selon lequel toute parole appelle réponse, tout défi appelle riposte. Vous faites intervenir tacitement une matrice générative : c'est le sens du jeu de l'honneur, le sens du jeu de

l'échange, l'habitus généreux dans le cas du don, comme un principe d'invention de réponses adaptées à une situation de défi, de riposte, etc. On n'est pas du tout dans la logique du calcul rationnel même si, dans les situations extrêmement difficiles, il arrive qu'on réfléchisse : « Mais comment vais-je me sortir de là ? » Par exemple, certains coups peuvent être très ambigus... Les actes initiaux n'ont pas toujours la pureté du défi pur. Ils peuvent se jouer à la frontière du défi et de l'offense : « Mais je n'ai pas dit ça », « Je n'ai pas voulu dire ça », « Voyons ne t'offense pas ! ». On peut jouer de l'ambiguïté. On voit bien que, même dans les cas les plus difficiles – et très souvent dans ces jeux, il est question de vie ou de mort –, on est dans l'ordre du sens du jeu beaucoup plus que du calcul rationnel assisté par ordinateur. D'abord parce que, dans beaucoup de cas, ça se passe très vite : s'il s'agit de coups à la boxe et que vous réfléchissez trois heures pour la riposte, vous êtes au tapis. C'est important parce que l'urgence est une dimension importante de cette circulation. On est dans la logique des dispositions et, pour les modèles de type linguistique, Jakobson par exemple, évoque l'idée d'un répertoire des réponses possibles comme si le type qui va riposter balayait [passait en revue], à la façon d'un ordinateur, l'univers des réponses possibles. Cela supposerait qu'elles soient constituées comme telles, qu'elles soient codifiées et qu'il faille faire le choix entre elles. En réalité, on est dans la logique des dispositions : il va à une réponse en fonction de ses dispositions, d'une appréciation de la situation, etc.

Don et pouvoir

J'ai évoqué des attentes sociales, je m'arrête sur ce point. Le modèle de l'échange que je viens de présenter était simplement un moment de mon analyse pour en venir au lien entre cet échange et le pouvoir. Pourquoi est-il question de pouvoir dans ce genre de mécanisme ? Pourquoi ne peut-on pas décrire ces relations comme simples relations d'échanges, de communication ? Pourquoi y a-t-il cette potentialité de domination ? Comme je l'ai dit, le temps

1. Pierre Bourdieu, « Dialogue sur la poésie orale en Kabylie. Entretien avec Mouloud Mammeri », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23, 1978, p. 51-66.

intervient : aussi longtemps que la réponse n'est pas venue, celui qui a reçu le défi ou le don est en état d'obligé, il est tenu par celui qui lui a fait le don. Il est d'autant plus tenu que le don est plus démesuré. On passe alors au modèle du *potlatch* qui est célèbre dans toute la tradition anthropologique. Le *potlatch* est précisément un acte initial qui se veut acte terminal : « Je te donne tellement que je sais d'avance que tu es fichu et que le jeu va s'arrêter. » Il y a tout un continuum depuis le *potlatch* écrasant où la dissymétrie entre celui qui donne et celui qui reçoit est si grande que le don arrête le processus qu'il inaugure, jusqu'aux échanges de petits cadeaux entre égaux qui « entretiennent l'amitié »¹, comme disent les Kabyles, mais qui contiennent toujours le risque qu'à chaque moment celui qui reçoit arrête la série d'échanges : est-ce que je ne vais pas passer pour un imbécile, pour ridicule ? Est-ce qu'il ne va pas me refuser ? Est-ce qu'il ne va pas rien me renvoyer ? Il y a toujours le risque du refus de la communication qui ne se situe pas dans la logique pure de la communication. Refuser la communication, c'est passer de l'ordre de la communication à l'ordre du pouvoir. D'autre part, entre le don démesuré et le don mesuré entre égaux, il y a tout un continuum d'échanges.

Je vais prendre un exemple plus ordinaire (ce n'est pas par hasard si le *potlatch* fait partie des *curiosa anthropologica* : il a retenu l'attention par son côté extrême). Les cas limites comme le *potlatch* ont l'intérêt de faire voir la vérité de tout le système : ils font voir qu'il y a toujours cette possibilité que l'acte inaugural soit un acte final. Mais cette possibilité est également présente dans des échanges apparemment plus insignifiants et qui ont une dimension économique. Je vais vous parler en deux mots de la tradition qu'on appelle chez les Kabyles la *thiwizi*. Certains interprètes disent que c'est une « corvée », mais le mot est très difficile à traduire, justement parce qu'il est au-delà des dichotomies de la pensée économique moderne. La *thiwizi* intervient dans la situation suivante. L'époque de la moisson est, comme chacun sait, une période de grande urgence. Il faut récolter très vite et donc être capable de mobiliser

beaucoup de gens très vite en peu de temps pour peu de temps. Si je suis un homme d'honneur, bien connu, généreux, j'ai beaucoup de capital d'honneur. J'ai fait des dons, j'ai des clients, des amis, je les mobilise : c'est cela, une *thiwizi*. On peut dire que c'est une corvée, puisqu'ils sont obligés de venir me donner une journée de travail, mais on peut dire aussi que c'est une entraide généreuse. Il y a cette espèce d'ambiguïté et on voit, dans ce cas, comment l'ambiguïté qui était dans le don – j'avais insisté sur le fait que le don pouvait être décrit de deux façons antagonistes – se retrouve dans une action économique dont beaucoup de sociétés agraires traditionnelles ont l'équivalent. C'est une action de coopération volontaire, délibérée, généreuse, sans contrepartie, qui est en même temps une action obligée d'assistance, une sorte de contre-prestation économique évaluable. Toutes les actions, toutes les formes de coopération que l'on peut trouver dans les sociétés précapitalistes sont de ce type : elles ont cette ambiguïté parce que, comme le don, elles participent en même temps de la logique de l'échange et de la logique du pouvoir. La *thiwizi* est le type de mobilisation qu'on peut obtenir sur la base d'un capital symbolique reconverti en capital économique ou, plus exactement, en quelque chose qui est mesurable en capital économique. C'est pourquoi des Kabyles qui ne comprennent plus la logique de l'honneur peuvent demander un équivalent en salaire : « Je demande à être remboursé de mes heures de travail » (j'avais donné cet exemple à propos du maçon¹).

On voit comment, à travers des formes beaucoup plus ordinaires d'échange, de générosité, des agents sociaux peuvent accumuler une forme de capital qu'on pourrait appeler « prestige », « reconnaissance », qui se retraduit par des effets économiques. Autrement dit, si le don est une intrusion et si, comme le rappelle La Rochefoucauld, on peut être empressé de rendre, c'est parce que, paradoxalement, donner, c'est posséder. Celui qui me donne prend potentiellement possession de moi, soit que je ne puisse pas rendre, soit même que je rende et que je reste débiteur d'une dette de reconnaissance. Le don dans une économie de l'honneur est obligé : on n'a pas

1. Voir P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 182.

1. Voir *supra*, p. 77.

le choix puisqu'on est dans un univers où il faut donner. Il oblige et il fait des obligés. Du même coup, il est générateur de relations durables dans des sociétés dans lesquelles les structures de domination telles que nous les connaissons – c'est-à-dire les structures objectives de domination par le marché, par le travail, celles qui permettent à l'autorité du patron de s'exercer sur les salariés ou à l'autorité du professeur de s'exercer sur l'assistant – sont absentes. Les seules relations durables qui peuvent s'instaurer sont du type de celles qui s'instaurent à travers le don.

J'évoque là en deux mots un texte de Marx. Je ne vous le lis pas parce qu'il est long et compliqué (il se trouve dans les *Principes de l'économie politique*¹). Je vous en donne la substance. Il est très étonnant, parce qu'on n'attend pas cela de Marx... Marx parle des sociétés dans lesquelles la domination s'exerce sous la forme de rapports de dépendance personnelle. La *thiwizi* en est un exemple. Dans les traditions arabes, une autre forme dont j'ai également parlé² est le khammès qui est un métayer au quint. Ce personnage est dans un rapport de dépendance personnelle. L'analyse serait très longue : le patron est à son égard comme un père, il arrive très souvent que le patron marie une de ses filles avec un fils du khammès. Ce sont des relations très embrouillées, à la fois domestiques et économiques. Marx dit que ces rapports de dépendance personnelle évoluent à mesure que se constituent des mécanismes de domination indépendants, en particulier ceux qui s'exercent

1. « Moins l'instrument d'échange possède de force sociale, plus rattaché il se trouve à la nature du produit direct du travail et aux besoins immédiats des échangeurs et plus doit être grande la force de la communauté qui lie entre eux les individus : patriarcat, communauté antique, féodalisme, régime des corporations. Chaque individu possède la puissance sociale sous la forme d'un objet, si vous ôtez à cet objet la puissance sociale, vous devrez la donner à des personnes sur les personnes. Les rapports de dépendance personnelle, d'abord purement naturels, sont les premières formes sociales au sein desquelles la productivité humaine se développe, encore que dans des proportions réduites et dans des lieux isolés. L'indépendance des personnes fondée sur la dépendance matérielle est la deuxième grande forme. Là seulement se constitue un système de métabolisme social généralisé fait de relations, de facultés, de besoins universels. » (Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique* (Ébauche 1857-1858), in *Œuvres*, t. II : *Économie* (suite), trad. Maximilien Rubel et al., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 210.)

2. Voir la fin de leçon du 8 avril 1993.

au travers de la logique de l'économie. Ils cèdent progressivement la place, dit Marx, « à l'indépendance des personnes fondée sur la dépendance matérielle ». Ainsi, par opposition au khammès, l'ouvrier agricole est indépendant : il peut partir, il est « formellement libre » comme dit Weber (et Marx), il signe un contrat libre. En même temps, il est tenu par une dépendance matérielle : il peut partir, mais il perd son salaire ; il peut se révolter, mais il sera chassé sans salaire ou sans indemnité.

La révolution dont parlait Mauss est donc une révolution dans les structures de domination qui repose sur une transformation des rapports de dépendance personnelle en rapports de dépendance impersonnelle, c'est-à-dire médiatisés par des mécanismes. Par exemple, aujourd'hui, entre un patron et son salarié, il y a tout le système économique et tout le système scolaire, ne serait-ce qu'à travers le titre scolaire. Ces instances garantissent objectivement la valeur du travail, la compétence. Les conventions collectives et l'ordre économique-juridique s'interposent, de sorte que le patron peut faire l'économie du travail symbolique que doit faire celui qui veut garder son khammès. Ce travail, c'est l'échange de dons, de gentilleses. Il faut fêter les fêtes, ne pas oublier la circoncision du dernier venu, etc. C'est un travail d'attention permanente. Ce sont les tout petits cadeaux qui précisément sont la monnaie du rapport de domination. À chaque moment, le rapport de domination est en péril dans la mesure où il ne repose que sur une relation interpersonnelle, intersubjective, garantie toujours par les attentes collectives¹.

C'est ici que je vais revenir à Mauss. J'avais dit l'autre jour [dans la leçon du 8 avril 1993] qu'au fond on pouvait rapprocher l'« Essai

1. Dans *Le Sens pratique*, op. cit., P. Bourdieu consacre de longs développements aux modes de domination dans les sociétés précapitalistes (p. 209-231). Dans les cours qu'il consacre à l'État entre 1989 et 1992, il insiste sur le rôle joué par le capital symbolique dans la domination, celui-ci étant adhésion, reconnaissance, légitimité. Il décrit le processus lent au cours duquel on passe des sociétés à capital symbolique diffus, fondé sur la reconnaissance collective mutuelle, et donc fragile, à un capital symbolique objectivé, codifié, délégué, garanti par l'État qui entérine des hiérarchies et les officialise, délivre des titres et punit les usurpations (*Sur l'État*, op. cit., p. 111, 327, 341, 431).

sur le don » de Mauss et son « Essai sur la magie ». Je pensais que Mauss n'y avait pas pensé, mais on sous-estime toujours les grands auteurs. Je ne dis pas que Mauss ait poussé l'assimilation jusqu'au bout, mais il indique très clairement le lien dans un texte auquel je vais vous renvoyer : il se trouve dans le tome II des œuvres de Mauss aux Éditions de Minuit, c'est un article de 1914 intitulé « Les origines de la notion de monnaie ». Je vais aussi vous parler d'un article de 1934 où Mauss revient sur le sujet vingt ans après¹ et qui est intéressant par rapport à ceux qui disent des auteurs qu'ils reviennent toujours sur les mêmes sujets : on voit bien que vingt ans n'était pas de trop pour faire le tout petit pas qu'il a fait...

Dans l'article de 1914, il dit : « La monnaie n'est nullement un fait matériel et physique, c'est essentiellement un fait social ; sa valeur est celle de sa force d'achat et la mesure de la confiance qu'on a en elle². » Il fait donc déjà intervenir la croyance collective. Je disais tout à l'heure que, pour un échange de dons, il faut être deux : il faut que celui qui reçoit le don croie qu'il est suffisamment important de répondre pour répondre. [C'est un exemple de] la croyance, de la « force d'achat »... Mauss continue et dit qu'il y a un lien entre la monnaie et le *mana*. Dans beaucoup de sociétés, les mots qui désignent la monnaie sont des mots ressortissant au registre du sacré, du pouvoir magique : il énumère l'or, les pierres précieuses, les *churinga* qui [chez les Aruntas, un peuple aborigène d'Australie] sont une espèce de bien personnel identifié à la personne qui les possède et qui sont en même temps des talismans. Il dit finalement que la monnaie est un talisman dont le pouvoir est un pouvoir magique : « La monnaie a le pouvoir des substances et des actes magiques mais aussi l'autorité des hommes³. » La mon-

1. Le premier texte est une communication faite à l'Institut français d'anthropologie et le second une intervention de Marcel Mauss à la suite d'une communication de François Simiand sur la monnaie. Les deux textes, sous les titres de « Les origines de la notion de monnaie » (1914) et « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie » (1934), figurent dans Marcel Mauss, *Œuvres*, t. II : *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Minuit, 1969, respectivement p. 106-112 et p. 116-120.

2. Marcel Mauss, *Œuvres*. Tome 2, *op. cit.*, p. 106.

3. La citation exacte est : « Le mot de *mana* dans les langues malayo-mélanéso-polynésiennes désigne non seulement le pouvoir des substances et des actes magiques,

naie est un rapport social, elle est la potentialité de domination. Toujours dans le même texte, il dit : « L'argent ne fut pas primitivement employé à l'acquisition des moyens de consommation, mais à l'acquisition de choses de luxe, et à celle de l'autorité sur les hommes. Le pouvoir d'achat de la monnaie primitive, c'est avant tout, selon nous, le prestige que le talisman confère à celui qui le possède et qui s'en sert pour commander aux autres¹. » Ceci représente déjà un pas important. Au fond, ce qu'il décrit, c'est la logique de l'économie symbolique, du don et, dans cette logique, l'échange est un instrument de pouvoir. Ce n'est pas seulement un instrument de communication, et la monnaie, en tout cas ce qui circule, le don en tant qu'objet matériel, est une sorte de condensé de ce pouvoir. C'est ce qu'il ajoute dans l'article de 1934, vingt ans après : la monnaie est un fétiche et « ce pouvoir magique de la monnaie, ce prestige croît avec les échanges² ». Il lie donc explicitement cette sorte de pouvoir au fait d'être échangé. C'est dans la circulation que ce pouvoir se constitue. « Vous [François Simiand] avez fait allusion au fameux "wanpun" des Iroquois qui circulait à l'intérieur des cinq nations et à l'intérieur des phratries, entre les clans. Or, plus il circulait, soit que chaque collectivité ajoutât une nouvelle figure de perles, ou même sans qu'on augmentât le nombre des figures, plus il prenait de prix. C'est le même fait qu'a exposé Malinowski à propos du commerce *kula* aux îles Trobriand. Ces monnaies exotiques prenaient d'autant plus de valeur qu'elles avaient plus circulé³. » C'est comme si chacun de ces circuits, dans la logique de la surenchère symbolique, était une occasion pour l'alchimie symbolique d'opérer. Mais Mauss ne le dit pas : il ne fait pas complètement l'analogie avec la magie, tout en nommant le problème.

mais aussi l'autorité des hommes. » (M. Mauss, « Les origines de la notion de monnaie », art. cité, p. 111.)

1. *Ibid.*

2. M. Mauss, « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie », art. cité, p. 116.

3. *Ibid.*, p. 116-117.

Les attentes collectives (2)

Il continue (c'est un débat dans une société savante) : « Par ailleurs, j'ai quelque chose à vous dire, c'est une toute petite chose mais vous verrez que ça changera votre manière de penser¹. » (C'est ainsi qu'on travaille dans un séminaire de recherche à la différence d'un cours : il dit une « toute petite chose », mais il sent bien qu'elle est déterminante, et celui à qui il s'adresse, qui se trouve être Simiand, un théoricien bien connu de la monnaie², va être bouleversé par cette petite remarque.) Il [Mauss] parle de la notion de juste prix et s'interroge sur ce qu'est le « juste prix » : c'est une hiérarchie des prix, et il parle des « attentes fixées³ ». Là, il introduit la notion d'attente collective, en expliquant : « Nous sommes entre nous, en société, pour nous attendre entre nous à tel ou tel résultat. Les expressions : contrainte, force, autorité, nous [*i.e.* les durkheimiens] avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion de l'attente collective est à mon avis l'une des notions fondamentales sur lesquelles nous devons travailler. Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : "Je m'attends", c'est la définition même de tout acte de nature collective⁴. » Il identifie donc l'ordre social à un système objectif d'attentes partagées. Celui qui lance un défi a des présupposés qui sont en même temps, pourrait-on dire, des anticipations. Tout acte socialisé d'une personne responsable, *responsable*, répond aux attentes sociales et enferme une présupposition qui concerne le sens de cet acte, la réponse potentielle à cet acte, le sens que les participants donneront à l'acte et à la réponse. Ce qui est présupposé, c'est un consensus sur le sens des pratiques qui

1. Les paroles rapportées sont exactement : « Il y a un autre point que je voulais signaler. Ce sont de petites choses, mais qui vous permettront une plus parfaite expression de vos idées. » (*Ibid.*, p. 117.)

2. François Simiand était responsable de la « sociologie économique » dans la revue des durkheimiens, *L'Année sociologique*, et l'un de ses textes les plus fameux est « La monnaie, réalité sociale », *Annales sociologiques*, 1934, série D, fasc. 1, 1934, p. 1-58, repris dans François Simiand, *Critique sociologique de l'économie*, Paris, PUF, 2006, p. 215-279.

3. M. Mauss, « Débat sur les fonctions sociales de la monnaie », art. cité, p. 117.

4. *Ibid.*

suppose une participation aux mêmes catégories de constitution de l'acte et de perception de l'acte.

Tout cela, Mauss l'avait dit dès le début (quand il parlait dans l'article de 1914 de « croyance », de « confiance », etc.) mais, là, en poussant un peu, je crois qu'on peut lui faire dire que ce système d'expectations (pour faire un anglicisme) partagées, cette temporalité commune, cette prévisibilité des actions et de leur sens, supposent un consensus sur le sens du monde lui-même fondé sur la participation aux mêmes catégories de construction de la vision du monde qui fondent ce qui est perçu et non perçu. J'avais déjà cité l'histoire qu'on raconte en Kabylie (elle est peut-être inventée, mais elle est significative) d'une espèce de nouveau riche qui était allé en France et qui avait lancé un défi à l'assemblée des hommes en jetant des billets de banque et en disant : « Qui peut en faire autant ? » Il s'agit de quelqu'un qui n'est plus dans le système des attentes et qui du coup tombe complètement à plat. Inversement, celui qui n'a pas le système d'attentes ne comprend pas les actes initiaux déclenchant ces processus et il est excommunié, renvoyé à la solitude. Dans le cas, par exemple, de la Kabylie, celui qui s'excommunie est celui pour qui on ne fait plus de *thiwizi*, et c'est une forme de condamnation parce qu'il y a des foules de choses, quand on y pense, par exemple charger son âne ou porter une roue de moulin, qu'on ne peut plus faire si on est tout seul, si personne ne veut vous aider à les faire. L'excommunication est donc une sanction terrible qui advient à ceux qui manifestent par leurs actes qu'ils déçoivent si fondamentalement les attentes communes, qu'ils ont des modes de pensée autres, qu'ils sont dans un autre monde. C'est le cas par exemple des révolutionnaires. Ce révolutionnaire économique qu'est le maçon qui dit : « Votre truc, c'est bien gentil, mais j'ai pas de temps à perdre. Au lieu de me donner à bouffer, donnez-moi l'équivalent en argent », c'est un révolutionnaire symbolique. Comme Manet en son temps². Les

1. Voir *Le Sens pratique*, *op. cit.*, p. 315 et leçon du 8 avril 1993.

2. P. Bourdieu pense à son travail sur Manet (où il utilise parfois la métaphore de l'excommunication) : *Manet*, *op. cit.*

révolutionnaires symboliques, les prophètes sont excommuniés, sauf s'ils parviennent à toucher des gens dominés dans l'espace, à les convaincre de changer leurs catégories de pensée. L'analyse de Mauss est donc importante.

Pour boucler le système de représentations, l'échange de dons – je l'avais dit en passant rapidement – est un acte d'alchimie analogue à celui qu'opère la magie : sans en avoir l'air, il transforme les choses échangées, qui se mettent à avoir une valeur sacrée d'autant plus sacrée qu'elle circule davantage. Il transforme les gens qui échangent, la perception qu'on a d'eux... En un sens, il change tout. C'est en particulier le cas pour le don dans des sociétés différenciées (toutes les sociétés le sont, à un degré plus ou moins grand) : celui qui donne, qui fait ce qu'on appellerait la charité, qui donne aux pauvres, aux veuves, à ceux qui sont dans le besoin, dans la souffrance, fait un acte de redistribution. Il redistribue le capital économique qu'il a accumulé et, par le fait de le redistribuer, en le redistribuant, il le transfigure et il se transfigure. Pour faire une formule qui, je crois, résume assez bien ce que je veux dire, je dirais qu'au fond la redistribution est un acte de nature à obtenir la reconnaissance de la redistribution, au sens de distribution inégale. Les biens sont inégalement distribués : il y en a qui ont plus de bœufs que d'autres, il y en a qui ont plus de *pecus* que d'autres, plus de bétail, *pecunia/pecus*¹. Celui qui donne le bœuf de sacrifice, par exemple pour le partage de la viande du premier jour des labours, redistribue sa richesse, mais dans la logique du don. Ce qu'il redistribue se transfigure, le transfigure et légitime l'inégalité, la distribution qui rend possible la redistribution.

À partir de ce modèle très simple de l'échange de dons, on retrouve le fondement de l'accumulation primitive de capital politique. Si le don généreux (le *potlatch* qu'on a magnifié, mais il faut revenir à des choses beaucoup plus ordinaires) a cette puissance politique, c'est qu'il opère une transmutation magique de ce qui se passe à cette occasion, en particulier de ce qui est en jeu, à savoir

la richesse économique qui devient richesse symbolique, c'est-à-dire richesse reconnue, et donc méconnue comme richesse. Le riche devient un riche légitime, un riche fondé à être riche puisqu'il est, comme disent les Kabyles, « riche pour donner aux pauvres ». Le bénévolat, la bienfaisance, les donations, les fondations comme la Fondation Ford, le mécénat d'entreprise¹, cette logique de la donation est fondée sur cette magie sociale qui s'opère dès que nous donnons quelque chose à quelqu'un et qu'il devient notre obligé.

Pour aller très vite et en finir (sinon, je vais traîner sur le don interminablement) : devant cette proposition – « la redistribution est nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution » –, on pense à la constitution primitive de l'État. L'une des fonctions de l'État, chacun le sait (c'est une banalité), est d'assurer la redistribution : l'État prélève des impôts et les redistribue de manière plus ou moins légitime, mais la vision officielle de l'impôt, c'est que l'État prélève des ressources qui sont... Ceux qui ont entendu les cours précédents verront une continuité [de mon enseignement]. J'avais en effet insisté sur le fait qu'aux débuts de la royauté l'accumulation de capital économique assurée par l'impôt était utilisée dans une logique « *potlatch* » : la redistribution était un instrument d'accumulation de clientèle, de construction de dépendances personnelles et une part du pouvoir royal était fondée sur la logique du don². Très progressivement (j'avais analysé cela en détail), la logique du don se transmue et elle se dépersonnalise de plus en plus. Elle cesse d'être un rapport entre des personnes pour devenir un rapport entre des personnes médiatisé par tout l'ordre étatique, la justice, etc. Cela dit, je pense qu'on oublie – moi-même j'avais oublié, et cette analyse sur le don m'a été utile pour faire remonter cela – que l'alchimie symbolique marche aussi dans le cas des impôts qui ne sont pas simplement un instrument de prélèvement obligatoire per-

1. Le mot *pecus* signifie « bétail » et le mot *pecunia*, dont un sens est « fortune qui résulte du bétail », signifie « argent ».

1. P. Bourdieu faisait déjà le rapprochement avec des formes contemporaines de redistribution dans *Le Sens pratique*, *op. cit.* L'année où il donne ce cours, il termine par ailleurs la relecture de ses échanges avec l'artiste Hans Haacke, où il est notamment question du mécénat artistique et qui paraîtront en janvier de l'année suivante : *Libre-échange*, Paris, Seuil/Presses du réel, 1994.

2. Voir P. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, notamment la leçon du 7 novembre 1991.

mettant d'accumuler au profit de l'État des ressources susceptibles d'être utilisées pour la redistribution, le social, etc. C'est aussi, à la faveur de cette circulation, un acte de production de la légitimité, de production de croyances. C'est une redistribution nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution. Autrement dit, du *potlatch* à l'État, il y a une continuité, l'État étant toujours menacé de revenir vers des usages de type *potlatch*, c'est-à-dire des usages patrimonialistes du mécanisme étatique : au lieu de mettre ce mécanisme de l'alchimie magique, de l'échange de dons au service de la reconnaissance de l'État universel, on peut toujours le détourner en le mettant au service de la reconnaissance de la personne chargée de la redistribution. Il y a là une sorte de corruption, plus profonde que toutes les formes de corruption, que toutes les manières de « s'en mettre dans les poches », comme dit le bon peuple. On peut « s'en mettre dans les poches » symboliquement par le fait de faire un usage « patrimonialiste », comme dit Max Weber¹, des prélèvements obligatoires. Ceci est vrai au niveau de toutes les institutions : dès que vous avez un président de quelque chose (le président d'une institution, de l'École des hautes études [en sciences sociales], etc.), il y a potentialité d'un usage patrimonialiste de la redistribution, c'est-à-dire que ce qui est remercié, ce qui attire la reconnaissance, ce n'est pas l'institution, qui est là pour redistribuer des postes, des locaux, des maîtres, etc., mais la personne qui a le pouvoir de régler la redistribution. Ce détournement symbolique qui, à mon avis, est beaucoup plus dangereux que les détournements matériels qui vont souvent de pair, est inhérent à la logique du don. J'ai un peu télescopé... comme je voulais en finir aujourd'hui, j'ai balayé [passé en revue] un peu vite et confusément [les thèmes], mais vous avez la ligne générale. Si j'ai trop de remords, je ferai une espèce de clarification la prochaine fois [rires de la salle]...

1. Voir M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. I, le passage sur « la domination traditionnelle et l'économie » (p. 316-320) et *passim*.

COURS DU 13 MAI 1993

L'économie symbolique et les limites de l'économie économique. — La construction de relations durables par l'échange symbolique. — Recréer en permanence la croyance. — Le mythe de l'impérialisme du marché et les résistances à la commercialisation. — La dimension symbolique des rapports économiques, l'exemple du contrat de travail. — La logique symbolique dans la consommation. — Les conditions économiques de la conduite rationnelle.

J'avais proposé de considérer le don comme une sorte d'introduction à l'analyse que je voulais faire des fondements socio-économiques. Mais cette introduction s'est développée de manière un peu démesurée et elle tend peu à peu à manger la totalité de ce que je voulais vous raconter. Cela m'inquiète d'autant plus qu'en raison des incertitudes liées à la communication en situation difficile, je n'ai pas la certitude d'avoir dit exactement ce que j'aurais dû ou, en tout cas, voulu dire. J'ai fait une espèce de trajectoire depuis le don comme échange interpersonnel jusqu'à l'État, en essayant de montrer au passage comment on pouvait, entre autres choses, surmonter l'opposition qui a trop souvent cours entre microsociologie et macrosociologie. Le passage à l'État que j'ai accompli de manière un peu périlleuse, mais en me référant implicitement à ce que j'avais dit les années passées, était, je pense, important pour montrer qu'en enrichissant les analyses des acquis fournis par l'anthropologie on pouvait peut-être comprendre de manière plus profonde le rapport entre les citoyens et l'État que les effets de la familiarité rendent souvent inintelligible.

Au passage : je reçois un certain nombre de questions auxquelles je ne réponds pas toujours directement parce que je pense que

la suite du cours contient la réponse, mais là, j'ai une question à propos du cadeau de mariage et une autre qui porte également sur une situation dans laquelle le contre-don n'est pas immédiatement visible. L'auteur de la première question – que je ne lis pas parce qu'elle est assez longue – me demande : « Comment se fait-il qu'il y ait des situations comme le cadeau de mariage où on reçoit des cadeaux de personnes à qui on ne rendra pas ? » C'est un problème que j'ai esquivé. Analysant la question du don, j'aurais dû rencontrer inéluctablement la question de la circulation de cet objet symbolique particulier qu'est la femme dans beaucoup de sociétés primitives et j'aurais dû faire le lien entre le tabou de l'inceste qui implique l'impératif de don et la circulation qui est fondatrice des relations sociales les plus fondamentales dans nombre de sociétés. En fait, il faut comprendre le cadeau de mariage dans la logique de ces échanges généralisés où une famille donne à une autre qui donne à une autre qui donne à une autre qui donnera éventuellement à la première. Je donne simplement le thème : l'une des explications les plus universellement reconnues pour rendre compte du tabou de l'inceste, celle que propose Lévi-Strauss¹, est l'explication selon laquelle l'inceste est tabou parce qu'il interrompt la circulation des biens et des personnes. Avec l'échange matrimonial et les échanges dont le mariage est l'occasion, on est précisément dans une situation de circulation généralisée dans laquelle le circuit ne se limite pas aux deux personnes qui échangent. Ceci est confus, mais a le mérite de dire qu'une économie générale des échanges symboliques, dont le don est un exemple particulier, devrait placer en son centre les échanges matrimoniaux et réinterpréter, peut-être de manière différente – je crois qu'il y avait les éléments pour le faire dans ce que j'ai dit – les théories lévi-straussiennes des échanges matrimoniaux et de la parenté. J'ai simplement dit cela pour combler ce qui aurait pu apparaître comme une lacune grave.

1. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, op. cit.

L'économie symbolique et les limites de l'économie économique

Aujourd'hui, je vais essayer de dégager de l'analyse du don un certain nombre d'acquis intéressants pour comprendre les problèmes de l'économie. Je commencerai par montrer comment l'analyse du don telle que j'ai essayé de la proposer permet d'examiner les limites des échanges économiques tels que les décrivent les économistes : il se dégage de l'analyse du don un certain nombre de propositions qui permettent de caractériser la spécificité de l'économie des biens symboliques et, finalement, de définir les limites de l'économie économique. Je ne vais pas traiter ici de manière systématique de cette économie [des biens symboliques] car je compte consacrer le cours d'une autre année à l'analyse des principes communs aux différentes formes d'échanges symboliques¹, depuis l'économie domestique jusqu'à l'économie des systèmes bureaucratiques en passant par l'économie des univers (l'art, la science, la religion, etc.) dans lesquels se produisent des échanges irréductibles à la logique de l'intérêt pur et du donnant-donnant. Je m'en tiendrai à une analyse purement négative, en essayant de montrer simplement en quoi l'analyse des échanges symboliques conduit à circonscrire les ambitions de la théorie économique classique.

Ce qui se dégage d'abord de l'analyse du don, c'est qu'il existe, en quelque sorte, des économies entières qui sont des économies symboliques, et en particulier des économies précapitalistes, qui ont pour logique fondamentale l'échange symbolique orienté vers l'accumulation de capital symbolique. Ce sont des économies dans lesquelles les échanges économiques sont déniés en tant que tels et sont générateurs de capital symbolique, de prestige, d'honneur, de reconnaissance, le capital symbolique pouvant lui-même, sous

1. P. Bourdieu le fera l'année suivante. Son enseignement en 1993-1994 aura lieu intégralement en province et à l'étranger et abordera plusieurs thèmes, mais deux leçons, données à l'Université de Lyon-II, seront consacrées à « L'économie des biens symboliques » dans la perspective indiquée ici. Elles donneront lieu à un texte publié sous le même titre dans *Raisons pratiques*, op. cit., p. 175-217.

certaines conditions, être reconverti en capital économique. J'avais pris l'exemple de la corvée ou de l'entraide, la *thiwizi* kabyle, où l'on voit très bien comment un capital d'honneur, de dette, de reconnaissance peut se reconvertir en travail, en service rendu. Les économies précapitalistes qui fonctionnent entièrement selon cette logique ont une vertu : dans la mesure où tout y est justiciable de cette logique, elles fournissent une image grossie des échanges symboliques tels qu'ils se perpétuent à l'intérieur de nos sociétés, d'une part dans des îlots à l'état presque pur mais qui, en tant qu'îlots, sont transformés dans leur logique même, et d'autre part – mais sous une forme plus ou moins occultée ou refoulée – dans l'économie la plus domestique. On peut évoquer l'image des grandes lettres et des petites lettres qu'employait Platon¹ : les économies précapitalistes nous donnent à lire en grandes lettres des choses qu'on retrouve à l'état brouillé, déformé, au cœur des économies capitalistes. J'ai travaillé par exemple (j'en reparlerai plusieurs fois) sur l'économie de la maison² : il est évident qu'on retrouve dans les échanges économiques auxquels l'habitat donne lieu des foules de traits de type précapitaliste³, mais ils passeraient peut-être inaperçus

1. Allusion à un passage où Socrate entreprend de définir la justice : « L'œuvre d'investigation à laquelle nous mettons la main, dis-je, n'est pas peu de chose, mais exige au contraire un regard perçant, c'est pour moi l'évidence. Aussi, puisque c'est une qualité qui nous manque à nous, mon avis est que nous conduisions la recherche de ce dont il s'agit, exactement comme cela se ferait si l'on enjoignait à des gens dont la vue n'est pas du tout perçante, de lire à longue distance de petites lettres ; et que l'un de ces gens s'avisât par la suite que ces mêmes lettres existent peut-être aussi ailleurs, en plus grand et sur une plus grande surface : quelle aubaine serait-ce, je pense, aux yeux de ceux qui auraient commencé par lire les grandes lettres en question, d'être ainsi mis à même d'observer si les petites leur sont précisément identiques ! » Tenant compte du fait qu'« une société est quelque chose de plus grand qu'un individu », Socrate en déduit que l'essence de la justice est plus aisée à définir dans un premier temps au niveau de la société que d'un individu : « Commençons par rechercher dans la société quelle est la nature de la justice ; ensuite procédons, dans chaque individu, à un semblable examen : examen qui, dans les caractères du plus petit, nous donnera l'image ressemblante du plus grand » (*La République*, 368c-369a, in Platon, *Œuvres complètes*, t. 1, trad. Léon Robin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1950, p. 913-914).

2. Voir *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, « L'économie de la maison », 1990, dont les articles sont pour la plupart repris dans *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit.

3. *Ibid.*, notamment Pierre Bourdieu, Salah Bouhedja, Rosine Christin et Claire Givry,

si on n'avait pas l'œil exercé à repérer la logique du symbolique dans des échanges d'apparence brutalement marchands.

La construction de relations durables par l'échange symbolique

Ces économies précapitalistes (je l'ai dit en passant, j'en profite pour rappeler le thème) sont vouées au symbolique de manière totale, en grande partie parce que les échanges symboliques sont l'instrument unique, quasi exclusif, de construction de relations sociales durables. Les économistes néoclassiques se posent la question de savoir comment, partant d'individus atomisés, singuliers, sortes de petites monades sans porte ni fenêtre¹, espèce d'*homines calculantes* totalement fermés sur eux-mêmes, peuvent se créer des liens sociaux ? Comment est-il possible que des agents sociaux économiques calculateurs puissent s'accorder, par exemple pour coopérer ? Cette question, effectivement, se pose dans toute société : comment se constitue le lien social ? Comment s'engendrent des relations là où il n'y en avait pas ? Comment s'engendrent des interactions sociales ? Et surtout comment s'engendrent des relations sociales durables qui ne s'achèvent pas avec la fin de l'interaction ? Comme je l'avais montré, la relation constituée et instituée par l'échange de

« Un placement de père de famille », p. 6-33, par exemple : « En beaucoup de sociétés, la construction d'une nouvelle maison est, comme dans la Kabylie ancienne, une entreprise collective, mobilisant tout le groupe agnatique dans une corvée volontaire (pour le transport des poutres notamment), qui coïncide avec la fondation d'une nouvelle famille. Et, encore aujourd'hui, le projet de "faire construire" est à peu près toujours associé au projet de "fonder un foyer" (ou de l'augmenter), de bâtir une maison au sens de maisonnée, c'est-à-dire à la création d'un groupe social uni par les liens de l'alliance et de la parenté, que redoublent les liens de la cohabitation » (p. 7 ; *Les Structures sociales de l'économie*, p. 34-35).

1. Formule fréquemment prêtée à Leibniz sans doute en référence aux deux phrases suivantes : « Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir » (*Monadologie* [1714], § 7) ; « Rien ne nous entre dans l'esprit par le dehors et c'est une mauvaise habitude que nous avons de penser comme si notre âme recevait quelques espèces messagères et comme si elle avait des portes et des fenêtres » (*Discours de métaphysique* [1686], § xxvi).

don se perpétue au-delà de la durée même de l'échange à travers l'alchimie symbolique qui crée, pour celui qui a reçu, un devoir de rendre durable : celui qui donne oblige celui qui reçoit, il en fait un obligé et donc l'institue durablement comme son dépendant. Dans les sociétés où les mécanismes économiques ne sont pas constitués comme ils le sont dans nos sociétés, on est obligé d'être obligé parce qu'on ne peut pas tenir durablement quelqu'un autrement (comme on peut tenir par exemple quelqu'un par un salaire...).

Ces économies posent un problème intéressant : on peut imaginer des univers sociaux dans lesquels les contraintes objectives des mécanismes économiques ou des mécanismes corrélés aux mécanismes économiques (comme ceux du système scolaire qui produit des titres durables) perdraient leur efficacité. Dans de tels univers, on verrait se développer des rapports sociaux, par exemple entre patrons et subordonnés, très proches de ceux qu'on trouve dans les sociétés précapitalistes ; les dominants seraient obligés d'être obligés (pour reprendre l'expression que je viens de formuler). Lorsque les instances économiques, les instances juridico-bureaucratiques et tous les mécanismes sociaux garantissant des rapports durables comme les rapports hiérarchiques sont suspendus, les rapports entre dominants et dominés changent et s'enchantent de nouveau. Les dominants sont alors contraints d'instaurer des relations d'échange de type symbolique qui sont la seule manière de tenir autrui quand on ne peut pas le tenir autrement.

Le visage des sociétés précapitalistes qui se dégage de ce que je viens de dire est très ambigu. Je pense que l'enchantement que ressentent les anthropologues devant certaines sociétés paysannes très archaïques¹ (comme il n'y en a plus guère en Europe) tient précisément au fait que les agents sociaux sont obligés d'être obligés : il y a une sorte de charme des relations sociales qui tient à la dénégation des rapports économiques dans leur brutalité, au refus des relations sociales de type instrumental, mais il y a une

espèce de dépense extraordinaire d'énergie pour masquer la vérité des échanges. J'avais déjà donné quelques exemples, je pourrais en donner une infinité. Je pourrais ainsi évoquer le fait que, lorsqu'on reçoit quelque chose, on rend toujours une petite chose. Je peux aussi dire quelques mots des négociations auxquelles donnaient lieu les mariages en Kabylie. Dans ces négociations, l'homme d'honneur met son point d'honneur à obtenir les compensations matrimoniales les plus élevées parce qu'il en va de la valeur de la famille¹. Le point d'honneur en quelque sorte collectif de la famille est en jeu dans ce qui peut apparaître comme un marchandage sordide, mais ce marchandage sordide est couronné par un acte de générosité consistant souvent à rendre plus que ce qu'on avait gagné pour montrer qu'on est doté de suffisamment d'honneur pour obtenir un bon prix de ceux avec qui on négocie (on est assez habile et assez maître des valeurs d'honneur pour faire reconnaître ce prix), mais aussi pour restituer ce qu'on a pu gagner et montrer le désintéressement de l'exercice.

Face à de telles choses, vous ne pouvez pas ne pas être ébloui par la virtuosité éthique, humaine, et comme les valeurs qui sont reconnues dans ces exercices sont universels (je crois en effet que toutes les sociétés refoulent l'économie, au moins officiellement), on ne peut pas s'empêcher d'avoir une sorte de frisson humaniste. Tous les anthropologues l'ont éprouvé – par exemple, dans *Tristes tropiques*². Mais le réalisme scientifique oblige à expliquer que ce frisson humaniste est fondé sur des raisons économiques, sur une économie qui n'est pas l'économie de l'économie. Il est fondé sur le fait que ce sont des univers dans lesquels on est en quelque sorte condamné à la générosité – ce qui ne veut pas dire que la générosité n'est pas généreuse pour autant –, de même que les nobles dans les sociétés plus modernes sont condamnés à la générosité³.

1. P. Bourdieu avait proposé en 1983-1984 des développements au sujet de la question de la fascination des anthropologues pour le caractère « enchanté » des sociétés primitives. Voir *Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 214 sq.

1. Voir Pierre Bourdieu, « La parenté comme volonté et comme représentation », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 83-215, et « Les usages sociaux de la parenté », in *Le Sens pratique*, op. cit., p. 271-331.

2. Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

3. Voir l'anecdote empruntée à Norbert Elias citée dans la leçon du 8 avril 1993 sur le duc de Richelieu.

dans la mesure où elle est la seule manière de tenir durablement son rang par rapport à des gens qui reconnaissent ce rang.

(C'est une sorte de fatalité et il est important de le savoir, sinon on pense qu'il y a des hommes plus humains. Il y a en fait des hommes plus humains quand les conditions sont données pour qu'ils se montrent plus conformes à l'idée idéale que nous avons de l'homme. Du coup, les analyses comme les miennes paraissent toujours réductrices, elles font toujours frémir du côté d'*Esprit*¹ et on pense que je suis un anti-humaniste caractérisé. Il y a des conditions économiques et sociales de possibilité de l'humanisme, et je pense que ce n'est pas être très humaniste que de les oublier, parce que cela revient à donner un brevet d'humanisme à ceux qui remplissent les conditions sociales de l'humanisme et à rejeter les autres dans la barbarie. Il est donc très important de rappeler qu'il y a des conditions sociales et économiques de possibilité de l'humanisme, ne serait-ce que pour lutter – si tant est qu'on soit favorable à l'humanisme – pour que ces conditions économiques et sociales d'accès à l'humanisme soient universellement distribuées ou, en tout cas, moins inégalement distribuées.

L'alternative optimisme/pessimisme, c'est le jugement le plus facile qu'on puisse porter sur un penseur : quand on ne sait pas lire ce qu'il y a dans une œuvre, on peut toujours dire que c'est bien ou mal ou que c'est optimiste ou pessimiste... C'est pourquoi beaucoup de jugements mondains de nos jours, journalistiques, sur les œuvres sont de ce type, ce qui est le degré zéro de l'évaluation. Une analyse comme celle-là [celle qui a été proposée plus haut] est-elle optimiste ou pessimiste ? On n'en sait rien : la réalité est ainsi faite que les choses sont le même et son contraire.)

1. La revue *Esprit*, dont le fondateur Emmanuel Mounier se réclamait explicitement de l'humanisme, s'en prenait régulièrement aux analyses de P. Bourdieu. La *Reproduction* par exemple fit l'objet dans *Esprit* d'un compte rendu virulent de l'historien Antoine Prost intitulé « Une sociologie stérile ». De même, *La Distinction* donna lieu à un vif échange : Philippe Raynaud, « Le sociologue contre le droit », *Esprit*, n° 3, 1980, p. 82-93 ; Pierre Bourdieu, « Où sont les terroristes ? », *Esprit*, n° 11-12, 1980, p. 253-258.

Recréer en permanence la croyance

Donc, je disais qu'il y a des conditions humaines dans lesquelles les agents sociaux sont en quelque sorte condamnés à l'humanité et, de ce fait, ils exercent une certaine fascination. Je pense à ce propos à la phrase célèbre de Machiavel sur la République qui est le régime dans lequel on a intérêt à la vertu¹ – c'est du même type. Cette réflexion sur la société kabyle ou sur les sociétés précapitalistes amène à une conclusion politique : si l'on veut instaurer des sociétés dans lesquelles les rapports sociaux auraient cette allure enchantée et enchanteresse qu'ont certains rapports sociaux dans les sociétés précapitalistes, il faut constituer les conditions, c'est-à-dire, par exemple, faire en sorte que les rapports de dépendance hiérarchique perdent en brutalité, faire en sorte que les dominants soient obligés de créer à chaque instant leur domination. Je prends un exemple tout simple. Dans le « Rapport du Collège de France sur l'enseignement et l'avenir² », il y avait une proposition extrêmement

1. Cette remarque de P. Bourdieu évoque des passages chez Machiavel tels que : « Ces progrès sont faciles à expliquer : c'est le bien général et non l'intérêt particulier qui fait la puissance d'un État ; et, sans contredit, on n'a en vue le bien public que dans les républiques : on ne s'y détermine à faire que ce qui tourne à l'avantage commun et si, par hasard, on fait le malheur de quelques particuliers, tant de citoyens y trouvent de l'avantage qu'ils sont toujours assurés de l'emporter sur ce petit nombre d'individus dont les intérêts sont blessés. » (Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. Toussaint Guiraudet, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, Livre second, chap. 2) ; ou : « une république bien constituée ne compense pas les crimes par les services. Mais elle décerne des récompenses pour une bonne action et des peines pour en punir une mauvaise ; après avoir récompensé un citoyen pour avoir bien fait, elle châtie et punit ce même citoyen s'il devient coupable, et cela sans avoir égard à ses actions précédentes » (*ibid.*, Livre Premier, chap. 24).

2. P. Bourdieu avait joué un rôle très actif dans la commande et dans la rédaction de ce rapport remis au président de la République en 1985. Le passage auquel P. Bourdieu fait référence est le suivant : « Il faudrait aussi travailler à détruire ou à réduire la tendance à sacraliser le titre scolaire, sorte d'essence sociale scolairement garantie qui remplit dans nos sociétés une fonction tout à fait semblable à celle du titre nobiliaire en d'autres temps, interdisant aux uns de déroger en accomplissant certaines tâches jugées indignes, aux autres d'aspirer à des avènements interdits. Il importerait pour cela de revaloriser les accomplissements effectifs : par exemple en introduisant dans tous les recrutements un contingent d'élections et de promotions sur travaux effectués et accomplissements réels

révolutionnaire – qu'évidemment personne n'a vue – qui consistait à dire qu'on pouvait concevoir que les titres scolaires soient à validité limitée dans le temps, qu'ils valent pour cinq ans et soient non renouvelables. La proposition de remplacer des titres à vie, des titres viagers, par des titres à durée limitée changerait fondamentalement les rapports pédagogiques et tous les rapports de pouvoir fondés pour une part sur le titre. Voilà un exemple très simple pour faire sentir que ces analyses n'étaient pas de la spéculation pure. Les sociétés précapitalistes sont dans la logique de la création continuée, il faut à chaque instant recréer les relations : le rapport entre le patron [d'une exploitation agricole] et son domestique ou son métayer repose pour l'essentiel sur des dispositions et sur les sentiments. Il en va de même à l'intérieur de nos sociétés des rapports domestiques : ils reposent pour l'essentiel sur des dispositions et des sentiments. Du même coup, ils sont en jeu en quelque sorte à tous les instants. Ils sont soumis à des crises qui sont des crises de croyance et il faut en permanence recréer la croyance.

Le mythe de l'impérialisme du marché et les résistances à la commercialisation

Il y avait donc des sociétés entières qui fonctionnaient selon cette logique du symbolique (il n'y en a plus guère aujourd'hui). Si j'ai

(comme, dans le cas particulier des professeurs, l'introduction d'innovations pédagogiques exemplaires ou un dévouement exceptionnel). Une des tares les plus graves du système bureaucratique français réside dans le fait qu'un incapable scolairement garanti et un compétent scolairement démuné sont séparés à vie, tels le roturier et le noble, à tous les points de vue socialement pertinents. La sélection par le diplôme n'est dommageable que dans la mesure où elle continue d'agir, bien au-delà de son but, pendant toute la durée d'une carrière, l'évaluation réelle du travail accompli étant injustement sacrifiée aux intérêts corporatistes et à une défense mal comprise des salariés. Il faudrait travailler à une transformation des règlements et des mentalités propre à faire que, tout en conservant leur fonction de garantie ultime contre l'arbitraire, les titres scolaires soient pris en compte pour une durée limitée et jamais de manière exclusive, c'est-à-dire comme une information parmi d'autres. » (« Propositions pour l'enseignement de l'avenir élaborées à la demande de Monsieur le Président de la République par les professeurs du Collège de France », Paris, Collège de France-Presses du Palais-Royal, 1985, p. 23.)

pu passer constamment, à travers les exemples que j'ai employés, des sociétés précapitalistes à nos sociétés, c'est qu'il existe dans nos sociétés des régions qui continuent de fonctionner selon cette logique. Plus généralement, la logique du donnant-donnant que j'opposais à celle du don/contre-don n'a pas conquis totalement l'univers économique dans les sociétés capitalistes. La représentation dominante que proposent les économistes fait comme si la révolution dont parlait Mauss était totalement et complètement réussie et comme si la logique du donnant-donnant, du paiement au comptant, s'était imposée universellement dans l'ensemble de l'univers économique¹. Pour définir les limites sociologiques de validité des théories économiques qui supposent qu'il y a un marché comme institution autonome, auto-suffisante et non influencée par des facteurs [extra- ?]économiques² et qu'il y a des agents agissant en fonction du seul calcul rationnel, il faut rappeler (cela reste très général, mais c'est important) qu'en fait la logique du marché telle que la décrit l'économie ne s'applique totalement nulle part, même pas à la Bourse ou sur le marché financier, et qu'il y a des univers à l'intérieur du monde économique moderne où elle ne s'applique pratiquement pas. On a donc un *continuum* depuis les lieux où cette logique s'applique très peu ou pas du tout jusqu'aux lieux où elle s'appliquerait tendanciellement mais où elle reste malgré tout une sorte de norme vers laquelle la logique des pratiques tend sans jamais l'accomplir complètement.

Au fond, ce que l'analyse du don conduit à mettre en question, c'est le mythe de l'impérialisme du marché. On trouve cette mythologie chez les penseurs marxistes (pensez au fameux texte de Marx dans *Le Manifeste du Parti communiste* sur les « eaux glacées »

1. P. Bourdieu évoquant plusieurs fois ce point, on peut préciser que Marcel Mauss allait dans le même sens. Par exemple : « Et comme nous constaterons que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente » (« Essai sur le don », art. cité, p. 148) ; « Ce sont nos sociétés d'Occident qui ont, très récemment, fait de l'homme un "animal économique". Mais nous ne sommes pas encore tous des êtres de ce genre » (*ibid.*, p. 271).

2. P. Bourdieu fait probablement un lapsus, le sens du texte est manifestement « des facteurs extra-économiques ».

de l'intérêt, la métaphore de l'intérêt qui envahit tout et qui ronge peu à peu toutes les relations sociales¹), mais aussi, par exemple, chez Simmel qui insiste sur le fait que l'équivalence monétaire détruirait les valeurs² et entraînerait dans le marché sexuel la prostitution (la prostitution est un des grands chevaux de bataille de ces théoriciens de l'échange au comptant³), dans le marché politique la corruption, dans le marché matrimonial le mariage d'argent, etc. C'est l'idée que tout est achetable, que tout devient marchandise ; la loi de l'économie exerce un effet de commercialisation, de marchandisation qui ruine toutes les valeurs. Cette vision qui est commune et à l'état explicite chez les marxistes et les marxisants, chez qui elle a une fonction de critique, et chez les théoriciens néoclassiques pour qui elle est une sorte de thèse qui va de soi, est totalement démentie par les faits.

Là, je vais citer pour mémoire (j'aurais dû en parler en parlant du don) un livre classique de Titmuss, *The Gift Relationship* (« La relation de don »)⁴, qui porte sur le marché du sang (pas du sang contaminé⁵), sur l'échange de sang à travers la transfusion. Il s'inscrit dans la logique des dénonciateurs de l'effet de la commercialisation. L'une des thèses qu'il dégage est que les échanges de sang fondés sur le don gratuit, généreux, sur le volontariat, sont beaucoup plus efficaces techniquement et bien moins dangereux moralement que l'échange fondé sur la commercialisation. Quand on passe de la donation de sang volontaire à la donation de sang commerciale, contre salaire, on perd en qualité technique (on encourt des dangers, etc.) et on s'expose à produire des effets de démoralisation (c'est le langage qu'il emploie), c'est-à-dire qu'on s'expose à développer chez les agents sociaux l'idée que tout se vend, que tout est

1. Voir la citation dans le cours du 8 avril 1993, p. 48, note 1.

2. Voir notamment Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, PUF, « Sociologies », 1987 [1900].

3. *Ibid.*, p. 473-498.

4. Richard M. Titmuss, *The Gift Relationship : From Human Blood to Social Policy*, Londres, Allen & Unwin, 1970.

5. Cette précision tient au fait qu'au moment où le cours est donné l'« affaire du sang contaminé » est dans les esprits. Elle a éclaté en France au début des années 1990 et renvoie à l'utilisation dans les années 1980 de produits sanguins contaminés par le virus du Sida.

commercialisable, et du même coup à favoriser une sorte de déclin de l'altruisme, de la solidarité. Titmuss insiste sur le fait que, pour certains biens (le sang, les transplantations d'organes, etc.), seul le don convient, pour les raisons que je viens de dire. On pourrait citer beaucoup d'autres exemples de ces analyses positivo-normatives, mais Titmuss est très intéressant car il fait bien voir qu'il y a des zones de l'existence humaine où la logique du commerce se heurte spontanément à des résistances (on est plus choqué de voir circuler contre argent du sang plutôt que des petits pains) : il faudrait s'interroger sur les valeurs associées à certains biens qui font qu'on répugne spontanément à les voir traités comme des marchandises¹. En même temps, Titmuss en déduit des conclusions normatives qui le portent à masquer l'intérêt majeur de ce qu'il apporte, à savoir que tout n'est pas commercialisable et que la commercialisation se heurte à des résistances dont il faut chercher le principe. Dès que l'on se situe dans la logique des échanges réels, on découvre qu'il y a une gamme de biens dont la circulation est soumise à des contraintes sociales, à une logique de dénégation au sens freudien, telle qu'on a finalement le sentiment qu'on les échange comme si on refusait de les échanger, c'est-à-dire qu'on dénie la possibilité même de les échanger dans l'acte même par lequel on les échange en essayant de sublimer un échange de marchandises en le transformant en un échange de dons.

Au fond, l'analyse de Titmuss fournit un indicateur commode des lieux du sacré ; on peut tirer de l'analyse de don que j'ai proposée un indicateur, un thermomètre en quelque sorte, des lieux de sacré social. Une société révèle ses valeurs sacrées en révélant ce qu'elle veut arracher à l'échange ordinaire. Les débats actuels sur le don d'organes sont ainsi très intéressants. Quoi qu'on en pense et quelles que soient les positions qu'on prenne sur eux, ils sont révélateurs de l'un des lieux où un groupe social, à un certain moment, investit ses valeurs et trahit le fait qu'il investit des valeurs en refusant de laisser traiter ces choses en question comme des

1. Voir notamment Pierre Bourdieu, « Le corps et le sacré », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 104, 1994, p. 2 et l'ensemble du numéro intitulé « Le commerce des corps ».

marchandises. On pourrait donc essayer de repérer des degrés de sacré et des régions du sacré à travers les degrés de transfiguration de l'échange à l'œuvre dans telle ou telle région de l'ordre social.

La dimension symbolique des rapports économiques, l'exemple du contrat de travail

Je pourrais prolonger sur le terrain du marché du travail : on pourrait prendre cet indicateur pour essayer de voir, par exemple, parmi les services, quels sont ceux qui donnent matière à échange, à contrat, et quels sont ceux qui ne sont pas inscrits dans un contrat, même s'ils sont tacitement inscrits dans la définition sociale du service considéré. On pourrait ainsi reprendre les textes des conventions collectives qui, comme vous le savez, sont des conventions établies au terme de négociations très complexes entre les syndicats, les représentants du patronat, etc., et qui ont pour fin de définir les obligations et les droits inhérents à l'occupation d'une certaine position sociale. Dans ces conventions collectives qui, comme tout produit de négociation, sont souvent très obscures à ceux-là mêmes qui les signent, on dit que le magasinier a le droit de porter une blouse blanche ou grise. Ces choses apparemment insignifiantes sont de la dernière importance si on voit qu'elles répondent à la question de savoir ce qui est réellement exigible dans une relation de subordination, dans une relation de travail.

Pour illustrer cela, je peux me référer à un article récent de Baudelot et Gollac dans la revue de l'Insee, *Économie et statistique*¹. Ils ont analysé (statistiquement : ce sont plutôt des données brutes qui demanderaient à être réfléchies de manière très approfondie à partir des questions que je viens de poser) la relation entre le salaire et certaines propriétés des professions. Ils disent évidemment d'emblée que l'hypothèse du marché unifié, unitaire, qu'accepte l'économie néoclassique, est insuffisante. Par exemple, une chose

1. Christian Baudelot et Michel Gollac, « Salaires et conditions de travail », *Économie et statistique*, n° 265, 1993, p. 65-84.

bien connue est qu'on observe une compensation des mauvaises conditions de travail par un meilleur salaire. La chose intéressante, c'est qu'ils remarquent que le salaire dépend de choses qui ne sont pas directement quantifiables et justiciables d'un échange commercial simple. Le salaire dépend de certaines propriétés comme la visibilité de la pénibilité des conditions de travail, mais, puisqu'il s'agit de visibilité, la pénibilité est elle-même fonction aussi des catégories de perception : certaines propriétés des conditions de travail vont être plus visibles que d'autres dans un état donné des catégories de perception les plus communes. Les travailleurs sont, par exemple, beaucoup plus protégés contre le chaud que contre le froid : il y a une corrélation entre le salaire et le port d'équipements de protection contre la chaleur ou contre l'air conditionné, mais il n'y en a aucune, et il y a même plutôt une corrélation négative pour les travaux très exposés aux intempéries, au froid, comme les travaux du bâtiment. C'est que ceux qui sont en mesure d'imposer les principes d'évaluation, c'est-à-dire les dominants, privilégient le chaud par rapport au froid. Mais les dominés ont des valeurs (il faut être « dur au mal », etc.) telles qu'au fond, dans une sorte de complicité avec leur propre exploitation, ils acceptent pour des raisons différentes le principe de perception dominant. Ils considèrent que ça ferait efféminé, et c'est la même chose pour les charges lourdes par exemple : « On ne va pas se plaindre des charges lourdes, ce serait être une mauviette... » Il y a là une espèce de négociation tacite puisque ce que la statistique enregistre, ce sont les résultantes de rapports de force matériels et symboliques. Dans cette négociation tacite interviennent évidemment des catégories de perception dominantes et des catégories de perception dominées. Au total, on ne peut pas comprendre les relations entre les salaires et les propriétés des professions sans faire intervenir des propriétés non économiques au sens strict comme la représentation des professions, leur image sociale, etc. De même, si on poursuivait dans la direction que j'avais indiquée tout à l'heure au sujet des conventions collectives, c'est-à-dire des règles qui définissent les droits et les devoirs des travailleurs dans une condition déterminée, on s'apercevrait qu'une part énorme de ces échanges fondamentaux de la vie économique

que sont les contrats de travail est non économique au sens strict et fait intervenir très fortement la dimension symbolique, les valeurs, les représentations, etc.

Becker, dont je parlerai souvent parce que c'est en un sens l'un des économistes les plus barbares qui a essayé d'importer les modèles économiques hors des terrains ordinaires de l'économie classique (il a travaillé à l'origine beaucoup sur l'éducation puis, enhardi, il s'est attaqué à d'autres sujets comme la famille¹) oublie complètement la dimension symbolique des professions lorsqu'il étudie le rendement du titre scolaire, c'est-à-dire la corrélation qu'on peut observer entre la durée des études comme indicateur du capital scolaire et le salaire. Je prends un exemple très simple : on sait très bien par les enquêtes statistiques que plus on s'élève dans la hiérarchie sociale, plus on choisit d'être éducateur plutôt qu'instituteur dans la mesure où éducateur est la profession d'instituteur mais euphémisée, déniée, ennoblée (il est plus embêtant de dire qu'on est instituteur que de dire qu'on est éducateur). De façon générale les positions floues dans l'espace social, les positions mal définies sont des lieux, des refuges privilégiés pour les gens de haute origine qui n'ont pas tous les titres nécessaires² : on aime mieux être potier en Provence que manutentionnaire au BHV. Je donne des exemples extrêmes (éducateur/instituteur est déjà plus près des réalités) ; si on allait dans le détail, il faudrait travailler beaucoup plus en finesse.

Pour comprendre ces phénomènes, il faut évidemment avoir à l'esprit que si la rémunération est bien sûr constitutive d'une profession, le salaire ne rend compte que d'une part très faible de la définition sociale réelle d'une profession. Par exemple, dans les conventions collectives, la dénomination de la profession est très importante : on lutte par exemple pour ne plus être appelé « facteur » mais « préposé »³. Mais, les luttes sociales étant souvent

1. Voir notamment Gary S. Becker, *Human Capital : A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Chicago, University of Chicago Press, 1964 ; id., *A Treatise on the Family*, op. cit.

2. Voir Francine Muel-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur*, Paris, Minuit, 1983.

3. Les facteurs de La Poste avaient été rebaptisés « préposés », par un décret de 1957 (en vigueur jusqu'en 1993), sans que cela ait vraiment de conséquence.

en plusieurs temps, on demande fréquemment, une fois qu'on a changé de nom, des avantages associés au nouveau nom : on lutte sur le terrain symbolique pour obtenir de la gratification, une reconnaissance, et, ayant obtenu cette reconnaissance, on lutte pour obtenir les avantages traditionnellement associés à la possession de ce nom, et ainsi de suite. J'ai pris le marché du travail qui est apparemment le plus brutalement économique pour montrer que si l'on réduit les échanges et les contrats de travail à leur dimension strictement économique, on n'y comprend rien. Si, comme fait Becker, on essaie de mesurer le rendement social d'un diplôme aux rentrées d'argent qu'il procure, on rate 80 % de la variance ; on manque par exemple la valeur d'un diplôme sur le marché matrimonial.

La logique symbolique dans la consommation

Dans une compréhension adéquate des phénomènes économiques les plus strictement économiques, il faut donc absolument réintroduire la dimension symbolique comme ayant aussi une économie. Il ne s'agit pas, comme le font souvent les sociologues, de réintroduire le symbolique (en fait, ils ne l'appellent pas « symbolique » mais « social », ce qui ne veut rien dire) comme une sorte de supplément d'âme, pour se démarquer des économistes purs et durs qui font des équations, des courbes, etc. Il y a une vingtaine d'années, j'avais travaillé sur la photographie¹ et j'avais eu accès à des études que l'une des grandes fabriques de photographies avait commandées à de nombreux bureaux d'études. Ces études se divisaient toujours en deux parties : une partie économique *hard*, avec des équations en général très simples, du type $C = f(R)$, puis une deuxième partie de quelques pages où un psychanalyste (enfin, un mauvais psychanalyste... [rires de la salle]) disait tout ce qu'un psychanalyste peut dire sur la photographie. Les économistes avaient leur supplément

1. Pierre Bourdieu (dir.), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit, 1965.

d'âme avec le psychanalyste. C'était très puissant et, dans beaucoup de bureaux d'études, c'est toujours le cas... Cette espèce de tenaille fait que des choses tout à fait essentielles dont il y a une économie ne sont pas prises en compte : par exemple, le fait que la pratique de la photographie soit associée aux fêtes de famille, que ce soit une sorte d'élément indispensable d'un rite d'intégration. Il faut étudier cette économie. Ainsi, le flash a eu un succès considérable parce qu'il a permis de faire des photos de famille (la photo de famille par excellence, c'est la photo de Noël) ; il permettait de reculer les limites du photographiable techniquement et, en plus, il ajoutait l'éclair qui est un élément de fête. Pour le comprendre, il fallait faire une analyse de l'économie des pratiques photographiques faisant intervenir la dimension symbolique comme constitutive de la pratique elle-même et non pas comme quelque chose qui s'ajoute pour expliquer un résidu de la variance qu'on n'arrive pas à expliquer – ça, c'est ce que les économistes accordent. De même quand j'avais travaillé sur la fécondité avec des économistes¹, le premier mouvement était de passer aux sociologues les *curiosa* (les filles-mères, etc.), mais moi, ce qui m'intéressait, c'étaient, comme tout le monde, les courbes ordinaires de la fécondité distribuées par sexe, par âge, par revenu, etc. Les sociologues acceptent malheureusement trop volontiers une représentation de la sociologie qui en fait la science un peu dominée expliquant le « résidu », comme le disait déjà Pareto².

Je pense donc que, dans la sociologie des professions, des contrats de travail, il faut faire intervenir l'échange symbolique dans l'économie complète de l'échange de travail. Par exemple, une forme de stratégie patronale consiste à payer en monnaie de singe, en monnaie symbolique, à donner du symbolique pour ne pas donner de l'économique, ce qui est dangereux parce que après on peut s'appuyer sur du symbolique pour avoir de l'économique, comme je l'ai dit tout à l'heure. J'aurais pu prendre beaucoup d'autres

1. Pierre Bourdieu et Alain Darbel, « La fin d'un malthusianisme », in Darras, *Le Partage des bénéfices*, Paris, Minuit, 1966, p. 135-154.

2. Voir, *supra*, la leçon du 6 mai 1993, p. 93, note 2.

exemples. Un domaine où la réduction à l'économie économique est particulièrement frappante, au point de mettre mal à l'aise les économistes les plus intrépides, c'est l'ordre de la consommation. Il est, à l'évidence, très difficile de rendre compte des consommations (de quoi que ce soit, même de biens alimentaires) sans prendre en compte leur dimension symbolique. Dans mes travaux antérieurs, il m'est arrivé souvent de travailler avec des gens de l'Insee. Pour classer les produits, ils utilisaient des taxinomies qui, comme cela arrive souvent chez les chercheurs, étaient des taxinomies du sens commun transférées dans la science. Par exemple, dans une catégorie « fruits », on trouvait côte à côte les bananes et les oranges et, dans une catégorie « féculents », les haricots verts et les haricots blancs¹. Il suffit de réfléchir une seconde sur les produits en tant qu'ils sont des produits à la fois matériels et symboliques, susceptibles d'être perçus de manière différentielle et donc d'entrer dans des univers différentiels, pour voir que le haricot vert et le haricot blanc sont absolument antithétiques, ne serait-ce que pour des raisons diététiques. Lorsque, par exemple, les catégories de perception dominantes sont favorables à la minceur, à l'élégance, il est évident que le haricot vert est privilégié. Toutes les catégories sociales font cette distinction, mais elles n'ont pas le même point de vue sur la distinction.

Ces exemples très simples conduisent à redéfinir complètement la compréhension des phénomènes de consommation, en ayant à l'esprit que, dans tout bien matériel, la dimension proprement économique et la dimension proprement symbolique sont aussi inséparables que le recto et le verso d'une feuille. La seule chose qu'on peut peut-être accorder, c'est que le poids relatif du symbolique dans les décisions de consommation, et du même coup dans les usages, peut varier selon le bien. La dimension symbolique est sûrement plus grande lorsqu'il s'agit d'un tableau de maître que lorsqu'il s'agit d'un tas de charbon. Ce n'est pas par hasard si Ben, le peintre d'avant-garde, a exposé un tas de charbon à Beaubourg :

1. Voir P. Bourdieu, *La Distinction*, *op. cit.*, p. 20, où sont également évoquées les catégories « céréales » ou « riz ».

pour le constituer en tant qu'œuvre d'art par le fait de l'exposition¹. Les choses sont liées.

La dimension symbolique est donc toujours présente, avec peut-être des poids relatifs différents selon les moments de l'histoire et selon les catégories de perception des agents (donc selon leur position dans l'espace social). Au fond, on peut dire que mon livre intitulé *La Distinction*, où j'analyse les usages sociaux des biens de différents types et le goût comme système de préférences socialement constitué, est un livre d'économie de la consommation qui rappelle que les systèmes de préférences universels, anhistoriques, que se donnent les économistes sont de pures fictions. Dans son article célèbre avec Stigler, « *De gustibus non est disputandum*² », Becker affirme, toujours avec la même intrépidité, qu'il n'y a pas à discuter des goûts et des couleurs. Mais les goûts, les systèmes de préférences ne peuvent pas être considérés comme invariants, anhistoriques, sans genèse : l'expérience montre que les décisions d'achat de biens matériels, de biens de consommation, de maisons, de biens culturels, sont orientés par des jugements de goût qui sont eux-mêmes le produit de dispositions (ce que j'appelle *habitus* ou goûts) qui sont elles-mêmes le produit de conditions sociales déterminées. On revient donc toujours à ce paradoxe que les économistes oublient les conditions économiques et culturelles des jugements économiques. C'est ce que rappelle une analyse comme celle que j'ai menée dans *La Distinction* : l'agent économique rationnel, raisonnable, qui ne fait pas n'importe quoi, qui ajuste ses consommations à ses possibilités, est le produit de conditions historiques génériques, propres à une époque, mais aussi spécifiées par la position qu'il occupe dans l'espace social et qui s'indique à travers son revenu mais aussi à travers son capital culturel. Pour comprendre une décision de consommation, il faut donc connaître la structure de l'offre (l'espace des produits) qui a elle-même une histoire, qui est elle-même historiquement

1. Allusion à une œuvre de Ben présentée à l'exposition « À propos de Nice » organisée à l'ouverture du centre Beaubourg en 1977.

2. George J. Stigler et Gary S. Becker, « *De gustibus non est disputandum* », *The American Economic Review*, vol. 67, n° 2, 1977, p. 76-90. P. Bourdieu reviendra sur cet article dans la leçon du 27 mai 1993. Voir aussi *La Distinction*, op. cit., p. 111, note 4.

déterminée, et la structure du système de dispositions qui oriente, commande la décision et qui a une dimension éthique, qui est pour une part de l'*ethos*. Par exemple, les choix en matière vestimentaire sont liés à des dispositions très profondes à l'égard du corps, de la sexualité, à de la cosmétique, etc.

Dans *La Distinction*, il y a un tableau qui est une des choses les plus extraordinaires que la sociologie puisse rencontrer. Je l'ai découvert lorsque le livre était presque fini et j'ai eu toutes les peines du monde à l'introduire dans le livre, mais il était tellement confirmatif que j'ai bousculé toutes les limites¹. Ce tableau a été produit par un bureau d'études à la demande d'une maison de cosmétiques. Il porte sur les femmes et indique la distribution en fonction de la position dans l'espace social de pratiques dans un certain nombre de domaines : le temps consacré au maquillage, le tour de taille, ces pratiques sont indicatrices de l'investissement cosmétique et donc de la disposition à investir dans la gestion de l'image sociale du corps. Ces statistiques sont hallucinantes, elles sont d'une rigueur déterministe un peu effrayante... Elles montrent que des choix fondamentaux tels que le type de maquillage, le temps consacré au maquillage, l'intérêt porté au volume et au poids du corps, les investissements en gymnastique, ont une relation extrêmement forte avec des conditions économiques de possibilité et d'impossibilité et avec des dispositions éthiques très générales (comme l'ascétisme ou le rigorisme) dont l'application se retrouve dans de tout autres domaines : les pratiques sexuelles, les pratiques alimentaires, etc.

Je rappelle cela de façon très rapide pour ceux qui n'en auraient pas l'intuition et la familiarité et pour montrer que la vision économiste qui porte à penser que l'impérialisme du marché a noyé peu à peu toutes les régions de la pratique humaine est profondément fautive. Aussi bien dans l'ordre de la production que dans l'ordre de la consommation, on est obligé, pour rendre compte des pratiques de manière rigoureuse et aussi complète que possible, de faire intervenir, d'un côté, la dimension symbolique des biens et, de

1. *La Distinction*, op. cit., p. 226. Le tableau était issu d'une enquête de l'IFOP-Groupe d'études Marie Claire : « Les Françaises et la beauté », décembre 1976.

l'autre, les dispositions des agents qui sont socialement constituées, donc socialement différenciées et historiquement variables. L'agent économique universel et intemporel est donc une pure fiction. Un problème cependant est de comprendre pourquoi les modèles construits sur l'hypothèse de l'agent économique universel ne sont pas plus faux qu'ils ne le sont : cela renvoie au jeu sur « rationnel » et « raisonnable » que j'ai évoqué plusieurs fois, mais je laisse ce problème de côté parce qu'il m'entraînerait trop loin.

Les conditions économiques de la conduite rationnelle

La réflexion sur l'échange symbolique amène donc à définir des limites à la vision économiste jusques et y compris sur les terrains où l'économiste pourrait triompher en apparence. Mais, en outre (je vais terminer très rapidement sur ce point), j'avais souvent procédé les dernières fois par des exemples qui me conduisaient à passer très vite des sociétés précapitalistes à nos sociétés en indiquant plusieurs fois qu'il faut toujours penser de manière relationnelle : les îlots d'économie précapitaliste qui survivent dans nos sociétés à l'état quasi pur sont transformés par le simple fait qu'ils sont insérés dans un espace où les valeurs de l'économie économique ont cours, au moins comme idéal ou comme possibilité officiellement reconnue. Autrement dit, le fait qu'un univers où il est avouable de calculer, de compter, de prêter à crédit, de rappeler des échéances existe de manière légitime affecte les îlots dans lesquels l'économie précapitaliste survit. C'était l'analyse que j'avais proposée rapidement sur le gratuit et le payant : lorsque le payant est construit en tant que tel, le gratuit peut se construire en tant que tel. Cela a été pour moi une découverte [de le comprendre concrètement]...

(Il y a des choses qu'on sait abstraitement et qu'on doit redécouvrir et c'est pour cette raison que les sciences sociales sont à mon avis difficiles et que leur enseignement ressemble un peu à l'enseignement d'une sagesse : on peut comprendre abstraitement sans rien comprendre, selon l'une des phrases les plus intelligentes de Sartre, qui dit à propos de Marx : « Je lisais et je comprenais

tout lumineusement mais je ne comprenais rien¹. » Les sciences sociales enseignent des choses qui sont, d'une certaine manière, difficiles à comprendre.)

J'avais lu comme tout le monde des choses sur le fait que le concept de travail est une invention historique, mais je ne l'ai vraiment compris que lorsque j'ai travaillé en Algérie avec des économistes de l'Insee². Ils faisaient une enquête sur l'emploi très classique et avaient demandé à un échantillon représentatif de chefs de famille de toutes les régions d'Algérie leur profession, puis, comme on fait dans les enquêtes Emploi, s'ils avaient travaillé le jour même, la semaine précédente, combien de jours ils avaient travaillé le dernier mois, etc. Il apparaissait alors (je résume parce que c'est plus compliqué que cela) qu'en Kabylie, qui est une forte région à forte immigration vers la France, avec un degré de scolarisation élevé et relativement ancien, que les gens qui disaient ne pas avoir travaillé le jour de l'enquête, ni la semaine précédente, tendaient à dire qu'ils étaient « chômeurs », alors que dans des régions du sud de l'Algérie, aux confins du Sahara, où les modèles, la division du travail et les structures familiales traditionnelles étaient encore en vigueur, ils tendaient à dire qu'ils étaient *fellahs*, paysans. Les statisticiens n'y attachaient pas attention et pensaient à une erreur de codage. Mais il m'est apparu très vite qu'en fait les deux catégories de réponse étaient différentes : les hommes nommaient différemment la même condition de « non-travaillant », en se disant les uns « chômeurs », les autres « *fellahs* ». Ils engageaient implicitement deux définitions différentes du travail. Selon la définition traditionnelle du travail, un homme digne de ce nom est celui qui se lève, distribue le travail à ses fils ou à ses frères (de même que la femme distribue le travail à l'intérieur de la maison) et va ensuite parler à l'assemblée avec

1. « C'est vers cette époque [vers 1925] que j'ai lu *Le Capital* et *L'Idéologie allemande* : je comprenais tout lumineusement et je n'y comprenais absolument rien. Comprendre, c'est se changer, aller au-delà de soi-même : cette lecture ne me changeait pas. » (Jean-Paul Sartre, « Questions de méthode », in *Critique de la raison dialectique*, t. I : *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 23.)

2. P. Bourdieu, A. Darbel, J.-C. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit., p. 268-312.

les autres hommes. Il a alors rempli sa fonction sociale, sa fonction d'homme, et il peut dire qu'il est travailleur. Les Kabyles avaient évidemment cette définition implicite, et cela d'autant plus qu'ils étaient plus âgés, mais un certain nombre d'entre eux commençaient à engager une autre définition du travail selon laquelle un travail n'existe comme tel que s'il est accompagné d'une compensation en argent (et s'il n'y a pas d'équivalent monétaire, de fait ou au moins concevable, s'il n'y a pas un rapport visible, il n'y a pas de travail). Voilà un exemple de découverte très simple qui montre que le travail est une invention historique.

Nous induisons, nous universalisons à tort... Les économistes le font tout le temps. Ils prennent leur propre tête d'*homo œconomicus* rationnel [pour penser l'économie] comme les linguistes formels et formalistes chomskiens prennent leur propre langue pour penser la langue (là, vous auriez un beau sujet : l'exemple des économistes et des linguistes). Un raisonnement d'économiste me fait rire, mais je ne vais pas arriver à vous faire rire : je suis dans un poste d'essence tard le soir, loin de ma maison, personne ne me connaît, est-ce que je donne ou non un *tip* ? Et si je donne un *tip*, est-ce que cela signifie que j'échappe à la logique économique puisque je ne reverrai plus jamais le pompiste ? Je vous laisse méditer cet exemple d'économiste... Très souvent, en universalisant le cas particulier de leur rapport particulier à l'économie, les économistes introduisent une anthropologie économique complètement irréaliste puisqu'elle fait disparaître les conditions économiques et sociales de possibilité des dispositions économiques. C'est pareil pour les dispositions linguistiques : quand Chomsky prend pour objet sa propre langue, il oublie les conditions sociales de possibilité de la langue de Chomsky¹, c'est-à-dire le système scolaire, etc.

De même, les économistes oublient les conditions économiques et culturelles de l'action considérée comme économiquement raison-

nable à un moment donné. Je rappelle très vite l'un des résultats de l'enquête que j'évoquais à l'instant (elle a d'abord été publiée sous le titre *Travail et travailleurs en Algérie*, puis j'en ai donné la substance dans un petit livre, *Algérie 60*). J'ai essayé de montrer à partir de données statistiques – ce n'est pas du tout une spéculation philosophique – comment les agents économiques accédaient à ce que nous considérons comme la conduite économique rationnelle (en fait raisonnable) en matière de fécondité avec la régulation des naissances, en matière de crédit, en matière d'épargne, d'investissement, de consommation, etc., à partir d'un certain seuil économique et culturel. Ce seuil est très important pour comprendre des phénomènes très mal compris. Par exemple, il y a une vision assistante sociale du sous-prolétariat qui est sociologiquement intelligible mais sociologiquement fautive... Beaucoup de rapports d'assistantes sociales sur les familles démunies sont inspirés par une vision éthique qui est celle des assistances sociales. C'est la vision de la petite bourgeoisie stricte qui a accédé aux conditions culturelles de la calculabilité... [Le cours se poursuit encore quelques minutes, mais l'enregistrement s'arrête là].

1. Sur la critique de la « grammaire générative » chomskyenne, voir notamment Pierre Bourdieu, « La production et la reproduction de la langue légitime », in *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 23-58 ; rééd. sous le titre *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2001, p. 67-98.

COURS DU 27 MAI 1993

Sociologues et économistes. – Un déductivisme anhistorique. – Une double déshistoricisation. – Pour un rationalisme historiciste. – La définition du marché. – Les conditions historiques de la théorie pure.

Après beaucoup de circonlocutions et de préambules, je vais en venir au cœur de ce que je voulais vous dire cette année, c'est-à-dire au point le plus central mais aussi le plus risqué et le plus difficile. Dans un premier temps, je voudrais dégager ce qui me paraît être le fondement philosophique de l'économie néoclassique, et ensuite procéder à une critique de cette philosophie en m'appuyant sur des armes fournies par les économistes eux-mêmes qui, comme je l'ai dit en commençant, forment un champ, donc un lieu de discussions sur les fondements mêmes de la discipline. Dans un troisième temps, je voudrais proposer une alternative théorique à cette philosophie en m'appuyant une fois encore sur ce que peuvent fournir la théorie néoclassique et les économistes qui la contestent [...]. Enfin, j'illustrerai les acquis de ces différentes démarches par une réflexion sur un travail empirique que j'ai fait il y a quelques années sur l'économie de la production de maisons, où l'on verra, me semble-t-il, que ces propositions que j'ai avancées ont un fondement. Il est évident en effet que ces propositions sont aussi tirées de l'expérience du travail empirique que j'ai fait : il y a un va-et-vient entre les deux.

Ayant indiqué la démarche, je vais reprendre point par point. La dernière fois, j'avais rappelé très rapidement les limites de l'économisme et les limites de la marchandisation, pourrait-on dire, du monde social et même du monde le plus marchand, le monde

économique proprement dit. J'avais aussi rappelé l'existence d'îlots d'économie symbolique, dont la logique est celle du don telle que je l'avais analysée dans les leçons initiales, ainsi que l'existence d'une pluralité d'économies, d'où la nécessité de proposer une théorie économique générale capable de rendre compte de ces différentes économies.

Sociologues et économistes

J'en viens maintenant à ce que j'ai annoncé. Dans un premier temps, je voudrais dégager les principes fondamentaux de la philosophie de cette économie néoclassique. Il me semble qu'on peut dire, sans trop de schématisme, que l'économie néoclassique est fondamentalement cartésienne sous trois rapports fondamentaux et essentiels. Premièrement, elle est déductiviste, et, sans développer longuement, je montrerai en quoi ce que les philosophes de Cambridge au XVIII^e siècle appelaient le *morbus mathematicus*¹, la maladie mathématique, est très lié à cette vision de la science comme une science déductive. Deuxièmement, elle est anhistorique, déshistoricisée : elle décrit le monde économique comme un univers sans histoire, instantané en quelque sorte, ce qui est encore cartésien. Troisièmement, elle est encore cartésienne dans sa théorie de l'action et de l'agent qu'elle décrit comme une conscience posant des fins explicites, déterminées par des intentions, etc. Autrement dit, je vais essayer de montrer sur ces trois points fondamentaux que le fondement théorique le plus généralement accepté par la plus grande partie des économistes, en particulier par ce qu'on appelle le *hardcore*, le cœur de cette tradition, me paraît typiquement cartésien.

Je voudrais tout d'abord rappeler (je l'ai dit en commençant, mais vous risquez toujours de l'oublier) que je ne me livre évi-

1. P. Bourdieu emprunte cette référence à Ernst Cassirer qui, dans *La Philosophie des Lumières*, signale que « les penseurs de l'école de Cambridge parlent du *morbus mathematicus* de Descartes, où ils voient le vice fondamental de sa doctrine de la nature » (*La Philosophie des Lumières*, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966 [1951], p. 109).

demment pas à cet exercice qu'aiment pratiquer les sociologues et qui consiste à s'en prendre à l'économie en bloc. C'est une des manifestations du degré auquel les sociologues sont dominés par les économistes, et c'est stupide parce qu'il y a plus de sociologie dans certains secteurs de l'économie que dans beaucoup de discours à prétention sociologique. Je m'oppose très fortement à cette idée qu'on puisse traiter l'économie en bloc, surtout pour en dire des banalités qui font rire les économistes à juste titre. La discussion entre la sociologie et l'économie a toujours été esquivée pour des raisons complexes et elle se rétablit de temps en temps¹. Par exemple, un livre collectif qui rassemble des propos d'économistes et de sociologues a été récemment publié à Harvard². En fait, je pense que ces rencontres sont très fictives : les deux disciplines se promènent sur deux parallèles qui ne se rencontrent même pas à l'infini. Il y a une apparence de discussion qui tient, je crois, à des différences sociales beaucoup plus qu'à des différences intellectuelles. Si l'on procédait à une sociologie génétique des modes de formation et de sélection des deux catégories de producteurs culturels, on verrait peut-être que beaucoup d'incompréhensions et d'incompatibilités décrites comme théoriques sont essentiellement des incompatibilités de formation.

Il y a des choses équivalentes dans les sciences de la nature, avec des disciplines à fort import mathématique, par exemple des secteurs de la chimie qui ressemblent beaucoup à la physique, et d'autres plus empiriques. Là aussi, il y a des espèces de guerres de religion théoriques qui sont en fait des guerres de formation. Dans les affaires intellectuelles, les grandes oppositions opposent des gens qui ignorent les limites sociales de leurs cerveaux et qui ont tendance à universaliser leurs propres limites. C'est la logique du ressentiment

1. Deux périodes où la discussion fut plus intense sont, d'une part, la fin du XIX^e siècle dans le contexte qui suit la révolution marginaliste et la formulation notamment de la sociologie durkheimienne et, d'autre part, la fin du XX^e siècle avec le développement, à partir des années 1980 aux États-Unis, d'une « nouvelle sociologie économique ».

2. Peut-être s'agit-il de Richard Swedberg, *Economics and Sociology : Redefining Their Boundaries. Conversations with Economists and Sociologists*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

telle que la décrit Nietzsche : le faible dit qu'il faut être faible¹. Ceux qui ne savent pas de mathématiques disent qu'il ne faut pas faire de mathématiques et que toute application de mathématique dans la science est funeste. Inversement, ceux qui ne savent faire que des mathématiques disent que tout ce qui n'est pas mathématique et qu'ils ne savent pas faire n'a pas d'existence scientifique. Ce genre de guerre de religion tout à fait stupide (cela ressemble beaucoup à des guerres de religion) ne résiste pas à l'analyse sociologique. Je ne veux pas dire que l'analyse sociologique détruit les fondements des guerres de religion – ce serait trop beau... –, mais l'on pourrait au moins espérer que les chercheurs soient capables de s'appliquer à eux-mêmes une sociologie de la connaissance de manière à voir les pulsions que cachent les pulsions légitimatrices (neuf fois sur dix, les pulsions ont pour fonction de légitimer les déficiences). Un certain nombre de prises de position ultimes sur la mathématisation de la sociologie ou sur les rapports, aujourd'hui, entre l'ethnométhodologie d'inspiration phénoménologique et la sociologie mathématique [relèvent de ce mécanisme]. Il s'agit de conflits d'incompétence et je ne veux pas du tout tomber dans ce travers, même si cela peut m'arriver car personne n'échappe aux conditionnements sociaux. Disons que je mets en garde contre le fait que je puisse y tomber avec l'impression d'y échapper.

Si la discussion sur l'économie est très difficile à affronter, c'est qu'il s'agit d'un champ très dispersé dans lequel on trouve des gens qui font des choses qui n'ont en commun que le nom (ce serait vrai aussi de la sociologie, mais, je pense, à un moindre degré). Cela dit, ces gens qui font des choses si différentes ont malgré tout une étiquette commune : ils aspirent tendanciellement à écrire dans les mêmes revues, ils sont dans les mêmes commissions, dans les mêmes comités, et un certain nombre de catégorisations sociales les mettent dans le même sac. Pourtant, ils sont séparés du point de vue des opérations les plus fondamentales de la discipline. La chose vaudrait aussi pour la sociologie : il y a des gens à qui on attribue le label de sociologue et qui ne font aucune des opérations constitutives

1. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 1887.

du métier de sociologue tel que je le conçois par exemple. Cela pose un problème et les disciplines à haute dispersion comme la sociologie peuvent devoir une grande partie de leur vulnérabilité sociale à cette dispersion¹. L'économie a une situation très différente. En tant que discipline potentiellement dominante dans les sciences sociales, elle peut tirer de sa dispersion une force extraordinaire. J'avais employé la métaphore de l'hydre de Lerne : on ne peut jamais l'abattre car, comme il y a cent têtes, il y en a toujours une pour répondre à l'objection qui est faite à une autre. On pourrait penser à l'Église qui, en tant que champ, a aussi cette capacité de répondre à l'objection : il y a toujours un prêtre ouvrier quand on s'en prend à un curé de cour². L'analogie, je crois, suffit pour voir ce que je veux dire : il y a une très grande dispersion *dans l'unité*.

Pour le faire comprendre, je pourrais employer la métaphore de la grande chaîne de l'Être. C'est le titre d'un livre célèbre de Lovejoy³, un historien de la littérature comparée qui dégagait d'un certain nombre d'ouvrages classiques, de Plotin à Shakespeare, etc., la métaphore très récurrente de la grande chaîne de l'Être qui va de Dieu jusqu'au puceron par une sorte de continuité. Je pense que, pour l'économie, on a un phénomène de même type. À une extrémité, on a la théorie de l'équilibre général, avec le fameux modèle d'Arrow-Debreu⁴, qui sont les dieux de cette sorte de grande chaîne de l'Être. Ils font de la mathématique pure, sans guère s'inquiéter... (Sauf Arrow peut-être, qui est l'un des plus lucides des savants contemporains. Il dit des choses très étonnantes

1. P. Bourdieu avait consacré une grande part des leçons du 23 et du 30 novembre 1982 aux disciplines universitaires, à l'espace qu'elles forment, mais aussi aux caractéristiques qu'elles présentent, comme leur plus ou moins grande « dispersion ». Voir *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 515 sq.

2. P. Bourdieu et M. de Saint Martin traitaient de la question de l'unité et de la dispersion de l'Église catholique dans « La sainte famille », art. cité.

3. Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being : A study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.

4. Kenneth Arrow et Gérard Debreu ont publié en 1954 un article (« The existence of an equilibrium for a competitive economy », *Econometrica*, vol. 22, 1954, p. 265-90) qui passe pour la démonstration la plus aboutie de la « théorie de l'équilibre général » qui sous-tend la microéconomie. Kenneth Arrow et Gérard Debreu avaient chacun obtenu le prix Nobel d'économie pour leurs travaux, respectivement en 1972 et 1983.

qui devraient troubler. C'est un dieu réflexif qui s'inquiète des fondements de son existence et qui le dit dans des textes absolument extraordinaires. Les choses les plus inquiétantes sur les fondements de l'économie, on les trouverait chez cet homme qui est lui-même un fondement – ce serait très intéressant de développer mais je ne le ferai pas car ce serait très long et ennuyeux.) À l'autre extrémité, il y a le petit économiste appliqué qui fait des études sur la consommation des ménages ou sur l'épargne et qui, dans sa pratique, n'a bien souvent rien à voir avec le modèle d'Arrow-Debreu, même s'il l'a appris à un certain moment au cours de ses études. Il sait que ça existe. Il ne saurait pas très bien refaire les équations, mais il participe de la légitimité de cette espèce de caution sacrée et inaugurale. Entre les deux, des tas de bricoleurs de petits modèles plus ou moins partiels se réclament malgré tout de cette théorie de l'équilibre général qui a la prétention de tout englober¹ [...]. Dans une philosophie déductiviste, on peut donc avoir le sentiment que cette grande chaîne de l'Être est une grande chaîne de déductions. C'est le fantasme cartésien qui, lui aussi, partait de Dieu pour descendre jusqu'à la créature². On pourrait refaire les six méditations et, à partir d'Arrow-Debreu, revenir jusqu'au petit modèle des jeux appliqués à deux firmes, la firme A et la firme B. C'est une

1. Trois ans après ce cours et à la suite du mouvement social de novembre-décembre 1995, P. Bourdieu reprendra, dans un cadre plus directement politique et de manière plus large, la métaphore de la « grande chaîne de l'Être » au sujet de l'économie : « Une des forces de la pensée néolibérale, c'est qu'elle se présente comme une sorte de "grande chaîne de l'Être". [...] Dans la nébuleuse néolibérale, à la place de Dieu, tout en haut, il y a un mathématicien, et en bas, il y a un idéologue d'*Esprit*, qui ne sait pas grand-chose de l'économie, mais qui peut faire croire qu'il en sait un peu, grâce à un petit vernis de vocabulaire technique. Cette chaîne très puissante a un effet d'autorité. Il y a des doutes, même parmi les militants, qui résultent pour une part de la force, essentiellement sociale, de la théorie qui donne autorité à la parole de M. Trichet [gouverneur de la Banque de France à l'époque de ce texte] ou de M. Tiemeyer, président de la Bundesbank, ou de tel ou tel essayiste. Ce n'est pas un enchaînement de démonstrations, c'est une chaîne d'autorités, qui va du mathématicien au banquier, du banquier au philosophe-journaliste et de l'essayiste au journaliste. » (« Les chercheurs, la science économique et le mouvement social », intervention lors de la séance inaugurale des États généraux du mouvement social, Paris, 23 novembre 1996, repris dans *Contre-feux*, Paris, Raisons d'agir, 1998, p. 60-61.)

2. Voir René Descartes, *Méditations métaphysiques*, 1641.

présentation à peine caricaturale. Je pense important de savoir tout cela pour comprendre à quel point il est difficile de s'affronter à une telle théorie.

Cette structure de la discipline a des effets de légitimation extraordinaires et on comprend que l'économie provoque une sorte de *pavor sacer*, une crainte, une révérence sacrée. On hésite à s'affronter lorsqu'on n'a pas une compétence économique de très haut niveau, par exemple, avec des gens qui sont de très bons mathématiciens. Les économistes eux-mêmes éprouvent ce *pavor sacer*, mais il les garantit alors qu'il exclut ceux qui sont extérieurs à la discipline.

Toutefois, on peut aussi se servir de cette diversité pour trouver les armes, et c'est la stratégie que je vais employer, non pas pour critiquer l'économie, mais pour essayer de montrer ses faiblesses et de reconstruire un autre paradigme. Cela peut paraître très arrogant et quand j'ai proposé de faire ce cours, je n'avais pas du tout l'idée que j'arriverais à ce degré d'arrogance, mais après tout pourquoi pas... Il est vrai que des sociologues – je vous citerai un très beau texte de Veblen de 1898, des textes de Durkheim, que je pourrais signer aujourd'hui – ont dit à mon sens l'essentiel de ce qu'il y a à dire sur la différence entre la sociologie et l'économie et sur l'incertitude fondamentale des fondements de l'économie. Mais on peut donc aborder cet univers en se servant de sa diversité pour trouver des armes critiques. Il y a, pour aller très vite, d'une part, un *hardcore* dont je vais dégager la philosophie, avec un individu isolé qui reçoit parfois ce nom extraordinaire d'« agent représentatif » (je reviendrai sur ce concept) et avec la théorie du marché, la théorie de l'équilibre général, et, d'autre part, toute une série de correctifs à cette théorie pure qui sont apportés dans la logique même de cette théorie pure par des gens qui sont des hétérodoxes dans l'orthodoxie, qui font des coupures partielles.

C'est que lorsqu'on est dans une discipline qui a cette puissance sociale, il est très dur d'en sortir (un sociologue, lui, n'a rien à perdre...). Les dominés sont toujours devant cette alternative : l'alternative pour un Suisse romand consiste à rester un Suisse romand (en faisant l'école de Genève ou de Lausanne) ou à venir

à Paris ; pour des petits-bourgeois, elle consiste à s'identifier aux bourgeois en s'exposant toujours à se faire rappeler à l'ordre ou à affirmer une différence qui, cependant, sera toujours un manque, une privation. Pour les gens qui sont insatisfaits du modèle économique dominant et de ses fondements théoriques, l'alternative est déchirante. Je pourrais prendre des exemples de gens qui font des espèces de demi-ruptures qui leur valent d'être condamnés des deux côtés. Ils s'exposent à être particulièrement condamnés par le *hardcore* qui les voit comme des traîtres ou des insuffisants, leur digression et leur transgression étant perçues comme l'effet de l'incompétence et non pas comme l'effet du choix. C'est un grand problème, de façon générale, pour ceux qui veulent constituer une différence (une « littérature différente » ou tout autre chose, c'est pareil) : ils sont d'abord perçus comme privés du central¹. Le refus peut toujours être décrit comme privation (« ils refusent parce qu'ils n'ont pas ») ; c'est la stratégie qui consiste à reprocher aux dominés d'obéir au ressentiment. De ce fait, ils restent pris dans le système lors même qu'ils croient accomplir des ruptures très radicales. (J'ai très peur que ceux qui connaissent l'économie voient très bien à qui je pense – je parle presque *ad hominem* –, alors que pour les autres, c'est du baratin... Ceux qui connaissent le mieux l'économie doivent trop comprendre, les autres pas assez, mais c'est souvent le cas quand je parle ici...)

Il y a donc un centre, un noyau central théorique, et puis une hétérodoxie contrôlée, avec des gens qui apportent des correctifs. Je les compare toujours à Tycho Brahé qui, après l'effondrement du paradigme ptoléméen, essaie de le sauver en additionnant des corrections. Une partie des efforts de l'économie hétérodoxe, dont je vais beaucoup me servir pour essayer de reconstruire quelque chose, a pour fonction de sauver le paradigme alors que je pense qu'il est intrinsèquement ruiné. On essaie de le sauver avec la théorie des institutions, une certaine forme de théorie des jeux... Enfin, à l'intérieur même du champ économique, il y a des opposants,

1. P. Bourdieu reviendra sur des thèmes très proches dans son cours sur Manet en traitant de la réception du peintre par la critique. Voir *Manet. Une révolution symbolique*, op. cit.

des dissidents (un certain Chamberlin, Joan Robinson¹, etc.) qui utilisent les armes de l'économie et qui sont dans un statut très ambigu : du point de vue des dominants, on ne sait pas trop quoi en dire... Ces opposants sont très importants parce qu'ils touchent aux fondements avec une certaine autorité du dedans. Voilà, grossièrement, l'état des choses.

Je ne comptais pas passer autant de temps à décrire cette diversité et les effets qu'elle peut exercer, mais c'est important pour renouer un peu les structures de la perception des deux disciplines, parce que si l'on faisait demain un colloque « Sociologues et économistes », on pataugerait 90 % du temps dans ce que je viens de décrire : « Mais alors d'où parlez-vous ? » Cette sociologie élémentaire, sur le pouce, des rapports entre les disciplines et des structures de disciplines est un préalable épistémologico-sociologique à toute discussion théorique. Je vous parais en avoir fait trop, mais moi, je sais que c'est trop peu : il faudrait aller beaucoup plus loin et examiner vraiment en détail les intérêts, les divisions, les relations entre les capitaux scolaires des gens et leurs positions scientifiques.

Un déductivisme anhistorique

Ayant dit cela, je reviens aux présupposés anthropologiques du *hardcore* de l'économie. J'ai parlé d'une anthropologie cartésienne et le premier point réside dans une épistémologie déductiviste. On peut dire que le déductivisme est une forme de dogmatisme des mathématiciens qui font sans cesse des arguments ontologiques, qui

1. Nés l'un et l'autre autour de 1900, l'Américain Edward Chamberlin (que P. Bourdieu évoquera plus en détail dans la leçon du 3 juin 1993) et la Britannique Joan Robinson publient parallèlement en 1933 des livres (Edward Chamberlin, *The theory of monopolistic competition*, Cambridge, Harvard University Press, 1933 – trad. fr. : *La Théorie de la concurrence monopolistique. Une nouvelle orientation de la théorie de la valeur*, trad. Guy Trancart, Paris, PUF, 1953 ; Joan Robinson, *The Economics of Imperfect Competition*, Londres, Macmillan, 1933 – trad. fr. : *L'Économie de la concurrence imparfaite*, trad. Michel Ananda Covindassamy, Paris, Dunod, 1975) qui ont contribué à fonder une théorie de la concurrence imparfaite. Par la suite, Joan Robinson défendit notamment le keynésianisme et la contribution de Marx à la science économique.

passent constamment de la logique à l'existence, ou des choses de la logique à la logique des choses¹. Cette sorte de déductivisme conduit à des constructions rigoureuses mais stériles. Les opposants du dedans le disent très souvent à l'intérieur de l'économie : un certain nombre de constructions théoriques construisent des ensembles d'axiomes rigoureux mais muets sur les questions fondamentales de l'économie. La rigueur est identifiée de manière très stricte à la formalisation mathématique et on se donne pour objet de déduire des lois ou des théorèmes significatifs. C'est typiquement ce que les physiciens anglais du XVIII^e siècle ayant découvert le newtonisme et une nouvelle manière de faire la science appelaient le *morbus mathematicus*². Je n'insiste pas. J'en dis trop peu, mais j'y reviendrai.

Deuxième présupposé de cette philosophie : un essentialisme naturaliste ou anhistorique. La pensée économique, aussi bien lorsqu'elle caractérise le mécanisme économique que lorsqu'elle caractérise les agents économiques, est foncièrement anhistorique et antigénétique. Lorsqu'ils veulent explorer les fondements de l'action humaine, ses ressorts, un certain nombre d'économistes (Hayek est le plus typique³) vont les chercher du côté d'une psychologie universelle, et pas du tout du côté d'une sociologie différentielle : les ressorts de l'action sont matière de psychologie, et pas de sociologie, mais même pas d'économie. Par exemple, ces gens excluent tout façonnement par le monde social ou historique des préférences individuelles. Un article célèbre et idéal-typique de Becker et Stigler, « *De gustibus non est disputandum*⁴ », affirme que la fonction d'utilité individuelle attachée à chaque individu est totalement immuable : il n'y a pas à en discuter, elle ne change pas au cours du temps, les goûts sont invariants et immuables. C'est une négation absolue, péremptoire de la diversité des goûts dans la mesure où elle peut

être liée à la diversité des conditions sociales de façonnement des goûts. Les notions de besoin, de calcul rationnel, de préférence, ces notions constitutives, fondamentales, considérées comme des données primordiales à partir desquelles se construit l'économie, sont en fait (je rappelle très vite ce que je disais la semaine dernière) collectivement et socialement constituées. La rationalité elle-même, telle que nous l'entendons, est une invention historique. Le rationnel est en fait le raisonnable. Il désigne ce qui est ajusté aux exigences objectives d'un certain espace social, d'un certain univers social. Il y a donc une historicité de la rationalité et un enjeu de la réflexion que je propose consiste à essayer de fonder un autre rationalisme, un rationalisme historiciste, ce qui a l'air d'une contradiction dans les termes mais est, je crois, tout à fait fondé.

Je vais vous renvoyer à un texte de Veblen à mon avis très important et très éclairant. Il m'évitera de développer longuement ce que je vous raconte¹. (Cet article me paraît très important, malgré son ancienneté... Une coquetterie des savants voulant faire science consiste à ne citer que des articles récents. Par exemple, il y a quelques années, j'ai entendu présenter dans un congrès une étude de sociologie de la science dans laquelle le rapporteur essayait de créer un indice de scientificité en calculant l'ancienneté moyenne des références. [Considérer que ce qui est récent est plus scientifique,] ce n'est pas complètement faux et, comme toujours, les idées les plus difficiles à combattre sont les idées qui ne sont même pas fausses... Je pense qu'il y a dans l'inconscient des économistes qui veulent faire science l'idée que ce qui est vieux est moins scientifique que ce qui est récent – d'où l'attention des économistes aux « *new trends* »... Par ce biais, l'économie participe beaucoup de la mode : cette science qui se veut très *hard* est en fait particulièrement justiciable des phénomènes de mode, et une stratégie qu'emploie le *hardcore* consiste à habiller de mathématiques d'avant-garde des propos avancés par les hétérodoxes de la génération précédente. Là, je pourrais donner des exemples. Les économistes dans la salle

1. Sur ces points, voir notamment *Sociologie générale*, vol. 1, p. 336 sq.

2. Voir, *supra*, dans cette même leçon, p. 142, note 1.

3. Voir en particulier Friedrich Hayek, *The Sensory Order : An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 – trad. fr. postérieure au cours : *L'Ordre sensoriel. Une enquête sur les fondements de la psychologie théorique*, trad. Philippe R. Mach, Paris, CNRS Éditions, 2001.

4. G. J. Stigler et G. S. Becker, « *De gustibus non est disputandum* », art. cité.

1. Thorstein Veblen, « Why is economics not an evolutionary science ? », *The Quarterly Journal of Economics*, vol. 12, n° 4, 1898, p. 373-397.

pourraient en donner encore davantage – mais ce n'est pas sûr qu'ils auraient pu le faire si je n'avais pas dit cela, il y a tout de même une vertu de l'énoncé, de la prise de conscience.)

Les données fondamentales de l'économie, celles qui sont constitutives de l'axiomatique même, sont en fait des produits de l'histoire. Je l'ai dit longuement : il y a une genèse collective (phylogenèse) et une genèse individuelle (ontogenèse) des dispositions économiques rationnelles. J'avais pris l'exemple du travail la dernière fois : cette idée qui nous paraît aller de soi est une invention historique. De même que toutes les opérations les plus élémentaires de l'action économique sont liées à la genèse historique, collective de champs économiques autonomes, de même, il y a, au niveau des individus (c'est le sens de ce que je disais la dernière fois), une ontogenèse des dispositions économiques et des conditions économiques de l'accès aux dispositions économiques considérées comme rationnelles. J'avais pris l'exemple de la fécondité, en montrant l'existence de conditions d'accès à la fécondité régulée, rationnelle au sens où nous l'entendons. Il y a aussi des conditions d'accès à des conduites d'épargne, d'investissement. Cette économie néoclassique ignore ou passe sous silence (c'est comme on voudra) la genèse des structures économiques et des dispositions économiques comme les préférences ou les goûts. Elle ignore en particulier la genèse de ce que j'appellerai le champ économique comme jeu ayant des lois particulières qui ne sont pas celles de la famille (c'est ce que j'ai esquissé dans les cours initiaux à propos de l'exemple du don).

L'économie est profondément déshistoricisée. Elle raffole de constructions contre-intuitives qui sont souvent des fictions... Parfois, pour énerver mes amis économistes (et c'est encore un usage des théories des économistes), je leur dis que l'économie n'est peut-être qu'une immense bulle spéculative. L'économiste croit que l'économie existe, et ce qui l'amène souvent à construire des théories en forme de bulle spéculative, c'est peut-être qu'il formalise des évidences du sens commun. Le travail de déconstruction, comme dirait Derrida – mais c'est du Bachelard –, n'est pas fait. Le travail de déconstruction des pré-constructions que nous acceptons comme allant de soi, parce que nous sommes immergés dans un

monde social qui nous impose des structures mentales accordées aux structures de ce monde social, n'est pas fait et on raffine de manière hautement sophistiquée sur des présupposés extrêmement simples. C'est encore une propriété cartésienne. On peut penser à la physiologie cartésienne. Canguilhem parlait, je crois, de « mythes savants¹ ». Moi, je parle d'« effet Montesquieu² » en référence au texte fameux que tout le monde a lu sur le Nord et le Midi³. Pierre Gourou, qui est professeur de géographie au Collège de France [de 1947 à 1970], y a vu les fondements du déterminisme géographique, les fondements théoriques d'une géographie rationnelle⁴ alors que, dès qu'on regarde un peu, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une mythologie très primaire : le Nord, c'est le froid, la souffrance et la stérilité, alors que le Midi, c'est le chaud, le harem, etc. Ce sont des mythologies que nous avons tous plus ou moins dans le cerveau parce qu'elles nous ont été inculquées par l'ordre social et Montesquieu les habille de scientificité (à l'époque, un type qui s'appelait Arbuthnot étudiait les fibres, les réactions [du corps selon la température de l'air], etc.). Nous avons dans nos sciences sociales beaucoup de mythes savants. Il y en a en sociologie : les grandes oppositions société/communauté⁵ sont des mythologies primitives souvent chargées d'affects politico-éthiques, mais habillées de science et ainsi rendues méconnaissables. Je soupçonne l'économie d'être, pour une part, de ce type et de convertir en mythologie savante

1. Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 33-45. Sur ces analyses de G. Canguilhem, voir P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 460 sq.

2. Pierre Bourdieu, « Le Nord et le Midi : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, 1980, p. 21-25 ; repris sous le titre « La rhétorique de la scientificité », in *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, p. 331-342.

3. La théorie des climats de Montesquieu est principalement exposée dans les livres XIV à XVII de *De l'esprit des lois* (1748), in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 474-530.

4. Pierre Gourou, « Le déterminisme physique dans l'*Esprit des lois* », *L'Homme*, n° 3, 1963, p. 5-11.

5. Cette opposition est particulièrement associée au nom de Ferdinand Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft* [1887] – trad. fr. : *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, trad. Joseph Leif, Paris, PUF, 1944, et, ultérieurement au cours, *Communauté et société*, trad. Sylvie Mesure et Niall Bond, Paris, PUF, 2010).

des intuitions du sens commun. Pour en faire la preuve, il faudrait que je développe longuement.

Dit ainsi, c'est un peu péremptoire, un peu primitif. C'est un peu du conflit « sociologues contre économistes » et je n'aime pas trop ce que je suis en train de dire, mais je vous renvoie à un livre très ennuyeux que je viens de lire. Il faut absolument au moins que je vous le cite, mais je suis sûr qu'aucun de vous ne le lira... [*rires de la salle*]. Ce livre qui a quatre auteurs (Francis X. Sutton, Seymour Edwin Harris, Carl Keyser et James Tobin), s'appelle *The American Business Creed*, « la croyance économique américaine »¹. C'est une analyse très sérieuse, très rigoureuse, de la vision du monde qui se dégage des *public statements*, des déclarations publiques des hommes d'affaires, des publicités institutionnelles des grandes compagnies, des associations d'affaires (par exemple, la Chambre de commerce, le Comité pour le développement économique, l'Association nationale des *manufacturers*, des entrepreneurs, etc. – en France, l'équivalent, ce seraient les Commissions du Plan, les bilans de Rhône-Poulenc, etc.). Ces gens dégagent de ces textes qu'ils citent abondamment une philosophie de l'économie, de l'action économique, de l'entrepreneur (c'est très bien qu'ils l'aient fait... ce n'est pas professionnel du tout de plaisanter comme je le fais car c'est un genre de travail extrêmement utile – il faut bien que quelqu'un le fasse... [*rires de la salle*]), un ensemble de propositions philosophiques sur ce qu'est la conduite humaine. Par exemple, il y a la *self-reliance*, qu'on peut peut-être traduire par l'« autonomie individuelle » (p. 349), l'optimisme sur le progrès (p. 351), l'idée que l'intérêt personnel n'est pas une particularité des affaires mais la motivation universelle et idéale de l'homme (p. 351), la compétition, le réalisme, l'exaltation du sens commun (le sens commun du bon peuple est beaucoup plus rationnel que [le sens savant de] tous les économistes – les économistes ne diraient pas cela, c'est une vision de patron...) et toute une série d'autres choses. Sur un

1. Francis X. Sutton, Seymour Edwin Harris, Carl Kaysen et James Tobin, *The American Business Creed*, Harvard, Harvard University Press, 1956.

certain nombre de points essentiels, ce *Quid* patronal rencontre les propositions fondamentales de l'analyse économique. En tout cas, on est fondé à se demander si les savants n'opèrent pas une acceptation d'un certain nombre d'objets préconstruits et de pré-supposés préconstruits sur ces objets.

Là, je vais citer Veblen, page 38 : « La préconception [inhérente à la théorie économique classique] impute aux choses une tendance à fonctionner conformément à ce que le bon sens instruit du moment accepte comme la fin adéquate et digne de ce nom de l'effort humain¹. » Schumpeter dit également qu'au fondement de l'économie il y a des propositions de bon sens. Je l'ai vu cité, mais malheureusement je n'ai pas réussi à trouver la référence exacte dans Schumpeter. En fait, l'économie déshistoricisée accepte des propositions du sens commun dont le propre est de vivre comme évidences des choses qui sont le produit de l'histoire. C'est la définition même de la *doxa*, de l'attitude naturelle comme diraient les phénoménologues, de la disposition naïve à l'égard du monde que de considérer comme naturelles et universelles des évidences qui sont le produit d'une construction sociale et historique. Sur ce point, je pense encore que ce que j'avançais est fondé, à savoir que la vision néoclassique est anhistorique.

Une double déshistoricisation

J'en viens maintenant à l'essentiel de cette vision : la théorie de l'individu et la théorie du marché. Je vais aller très vite car j'ai piétiné très longuement sur le préalable. Au cœur du *hardcore* de l'économie se trouve une anthropologie imaginaire qui peut se résumer en une phrase : des agents isolés régulés ou réglés par un marché instantané qui est défini comme un lieu de formation des prix. J'explicite un peu plus cette philosophie. Elle

1. « [...] this preconception imputes to things a tendency to work out what the instructed common sense of the time accepts as the adequate or worthy end of the human effort » (T. Veblen, « Why is economics not an evolutionary science ? », art. cité, p. 382).

traite d'« agents isolés » et relève d'une vision physicaliste... Ce serait très long de le montrer, mais la philosophie implicite de l'économie et de ceux qui s'en réclament, comme Jon Elster, oscille sans cesse entre un mécanisme et un finalisme¹, c'est-à-dire entre la description des agents comme des atomes bousculés par des forces ou des sujets calculateurs agissant en connaissance de cause, c'est-à-dire comme s'ils étaient bousculés par des forces, ce qui revient donc au même : les deux philosophies sont alternatives. C'est vite dit mais je pourrais faire la démonstration. Les individus sont isolés, passifs, [uniformes ?] – « *De gustibus non est disputandum* » –, mécaniquement déterminés par des causes ou agissant en connaissance de cause. Vous verrez que dans le texte de Veblen que j'essaierai de vous traduire, l'*homo œconomicus* est une sorte de calculateur-éclair : il fait dans l'instant ce qu'il y a à faire, il n'a pas de passé, pas d'avenir, pas d'inertie. Veblen dit que la philosophie hédoniste qui sous-tend l'économie place au fondement de l'action humaine « une nature humaine passive, substantiellement inerte et immuablement donnée² ». Il continue : « La conception hédoniste de l'homme est celle d'un calculateur-éclair de plaisir et de peine qui oscille comme un globule homogène de désir de bonheur sous l'impulsion de *stimuli* qui le meuvent mais qui le laissent intact, inchangé³. » Là, je reviens sur le « *De gustibus non est disputandum* » : vous pouvez avoir mangé tout ce que vous voulez dans votre enfance, vous êtes intact... L'agent économique n'a ni antécédent ni conséquent, il n'a pas de durée,

1. P. Bourdieu avait développé ce point en 1982-1983 (*Sociologie générale*, vol. 1, op. cit., p. 323-328, 346-349) et y était revenu plus rapidement dans le cours du 5 juin 1986 (*Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 1022-1023).

2. P. Bourdieu traduit la formule suivante : « *a passive and substantially inert and immutably given human nature* » (T. Veblen, « Why is economics not an evolutionary science ? », art. cité, p. 389).

3. « *The hedonistic conception of man is that of a lightning calculator of pleasures and pains, who oscillates like a homogeneous globule of desire of happiness under the impulse of stimuli that shift him about the area but leave him intact. He is an isolated, definitive human datum, in stable equilibrium except for the buffets of the impinging forces that displace him in one direction or another [...] When the force of the impact is spent, he comes to rest, a self-contained globule of desire as before.* » (T. Veblen, « Why is economics not an evolutionary science ? », art. cité, p. 389-390).

« il est un *datum* isolé, définitif, en équilibre stable, sous le coup de forces qui le meuvent, de forces extérieures qui le déplacent dans une direction ou l'autre. [...] Il continue toujours à être un globule de désir enfermé sur lui-même, il est inchangé ». C'est donc un atome sans autonomie et – c'est important – sans inertie (Leibniz aurait dit « *vis insita*¹ ») : il n'a aucune force inscrite, il est réduit à l'instantanéité pure.

On trouve le même instantanéisme du côté du monde économique que du côté de l'agent. Le monde économique, à travers la notion de marché, se présente comme un mécanisme abstrait de formation des prix. La « flexibilité » que les économistes attribuent au marché parfait, c'est l'ajustement instantané dont ils dotent le marché. Une propriété importante et souvent oubliée du marché walrassien, c'est d'être à la fois unifié et synchronisé, *tota simul* comme disait Descartes (c'est du Descartes pur), c'est-à-dire « tout en même temps ». On peut donc construire *uno intuitu* [d'un seul coup d'œil] et *tota simul* la totalité des échanges simultanés. Le marché parfait est caractérisé par deux propriétés très importantes : la concurrence parfaite et l'information parfaite, qui sont les deux fondements de cet équilibre général instantané.

Ici, je vais vous donner la substance d'un article qui me paraît important : Bernard Guerrien, « Mythes et réalités de la théorie économique », *Revue du MAUSS*, n° 9, 3^e trim. 1990, p. 125-147. Je m'appuie sur une page où il insiste sur le fait que le modèle de la concurrence parfaite est censé proposer une description idéalisée... (C'est là une chose très importante : la défense épistémologique de cette propension à l'idéalisation va parfois jusqu'à l'irréalité totale. Friedman, le grand théoricien de Chicago, explique ainsi que la science procède nécessairement par abstraction : elle laisse tomber des pans entiers de la réalité, cette abstraction étant considérée comme inéluctable². Il s'agit d'une proposition épistémologique

1. Voir *infra*, dans ce cours, p. 160.

2. Milton Friedman, *Essays in Positive Economics*, Chicago, University of Chicago Press, 1953 – trad. fr. ultérieure au cours : *Essais d'économie positive*, trad. Guy Millière, Paris, Litec, 1995.

tellement générale qu'elle n'est même pas fausse. On ne peut pas s'en contenter, car on peut défendre n'importe quoi au nom de cette théorie, même la fiction la plus fictive.)

Voici ce que dit Bernard Guerrien : « Le modèle de la concurrence est censé décrire de façon idéalisée, c'est-à-dire sans frottements, le fonctionnement du système de marché. Le mécanisme des marchés permet de coordonner les actions individuelles à travers des variations de prix (c'est le théorème de la main invisible que je cite toujours). Arrow et Debreu ont construit le système d'axiomes permettant d'établir que, parmi les ensembles de prix possibles, il en existe au moins un qui rende compatible les plans individuels, c'est-à-dire qui égalise les offres et les demandes. Mais cette théorie suppose que l'on recoure à un ensemble d'hypothèses très contraignantes, par exemple que les entreprises ou les ménages réalisent leurs achats sur la base des prix affichés, sans se soucier du problème des débouchés ni du comportement des concurrents¹. » Nous verrons qu'il s'agit là de l'un des présupposés les plus intenables (que le paradigme que je proposerai doit balayer inévitablement) et il est surtout indémontrable.

Cet article évoque (c'est une chose que je ne connais pas, alors je ne peux que le citer) le théorème de Sonnenschein selon lequel « il y a une indétermination fondamentale dans le modèle de l'équilibre général² » : on ne peut pas démontrer que les prix s'ajustent sous l'effet de l'offre et de la demande instantanément. Disons que l'ajustement prend du temps. Il faut aller beaucoup plus loin. Vous verrez que, dans l'analyse que je proposerai, faire des coûts et des goûts prend du temps. On fait comme si les coûts et les goûts s'ajustaient automatiquement, mais en fait, faire des coûts, c'est toute l'histoire de l'économie, et faire des goûts, c'est toute l'histoire des agents. En instantanéisant, on fait donc disparaître tout ce qui est constitutif à la fois de la réalité économique et de la réalité des agents économiques.

1. En procédant à quelques reformulations, P. Bourdieu s'appuie sur un passage qui se trouve aux p. 127-128 de l'article de Bernard Guerrien.

2. B. Guerrien, « Mythes et réalités de la théorie économique », art. cité, p. 129.

J'ai déjà été trop long, mais il faudrait prolonger et réfléchir sur ce fameux problème de l'optimisation inter-temporelle, comme disent les économistes, qui porte sur la possibilité de rendre compte des choix inter-temporels des agents. Un choix inter-temporel est un choix qui, opéré à l'instant t , engage un futur $t + n$. Modéliser des choix inter-temporels, c'est faire tacitement l'hypothèse d'un environnement stationnaire, d'un avenir probabilisable ou calculable. L'optimisation inter-temporelle implique des postulats de stabilité concernant l'univers, alors que l'environnement n'est pas stable. L'avenir est incertain et, en plus, les agents sociaux n'ont pas les instruments, comme cela a été dit cent fois par des économistes, même très peu hétérodoxes. Les économistes ont toujours le point d'honneur du savant : ils savent que les agents ne sont pas vraiment comme des économistes, sinon ils ne se sentiraient pas économistes. Ce sont des propositions qui courent même chez Samuelson¹.

C'est quand même un problème que les agents soient capables de faire des calculs aussi compliqués que même les économistes ont du mal à faire. Les économistes ont donc inventé la notion, sur laquelle je reviendrai, d'« agent représentatif », qui est une sorte de super-sujet, le sujet hypothétique des actions économiques agrégées dont les économistes enregistrent la résultante. Cet agent représentatif qui est une *fictio juris* extraordinaire, est un peu l'équivalent du super-lecteur. En théorie de la lecture et de la littérature, l'architecteur² est un produit typique de l'illusion savante, du *scholastic bias* : quand vous lisez Joyce pour la première fois, surtout si vous n'êtes pas

1. En certaines circonstances, P. Bourdieu renvoie au passage suivant : « Parce que le chef d'un syndicat a négocié avec succès plusieurs conventions collectives, il peut avoir l'impression erronée d'être un expert en matière d'économie salariale. Un chef d'entreprise qui a "bouclé sa paie" peut, à tort, tenir pour irréfutables ses opinions sur le contrôle des prix. Un banquier capable d'équilibrer sa trésorerie peut en conclure (mais il se trompe) qu'il sait de la création de la monnaie tout ce que l'on peut en savoir. [...] Quand il compose un traité général pour des fins d'initiation, l'économiste se préoccupe du fonctionnement de l'économie dans son ensemble plutôt que du point de vue de tel ou tel groupe ou unité. » (Paul Samuelson, *L'Économie. Introduction à l'analyse économique*, t. I, trad. Gaël Fain, Paris, Armand Colin, 1972 [1951], p. 25.)

2. La notion est en particulier utilisée par Michel Riffaterre, *Essais de stylistique structurale*, Paris, Flammarion, 1971.

très joycien, vous n'y comprenez rien ; l'architecteur est celui qui a le temps de lire et de relire, c'est le professeur de littérature. On fait ainsi une théorie de l'architecteur pour rendre compte d'une possibilité de la lecture dont on oublie les conditions sociales de possibilité. On oublie qu'il faut avoir le temps de la lecture, qu'il faut être payé pour cela, y trouver du profit, du plaisir, etc. De même, l'agent représentatif est une sorte de fiction intéressée qui permet de combler un ensemble de lacunes théoriques mais qui n'est acceptable qu'au prix d'une sorte de naïveté ontologique de savant.

On a donc un monde économique sans inertie, sans histoire, sans *vis insita*, sans force immanente, qui est conforme au monde cartésien. Il faudrait évoquer le débat entre la dynamique leibnizienne et la physique cartésienne¹. Leibniz reprochait à Descartes de faire un monde impuissant à se perpétuer. Il disait (c'est une formule de Jean Wahl) : « La création est continuée parce que la durée ne l'est pas² » ; Dieu est obligé de recréer le monde sans arrêt, le monde ne pouvant se perpétuer de lui-même puisque c'est un monde sans élan, sans *impetus*. Leibniz croyait avoir trouvé avec ses lois de la dynamique un fondement à un monde auto-entretenu, si je puis dire. Il disait : « Qu'est-ce que c'est que ce Dieu de Descartes qui n'est pas capable de faire le monde en un coup ? » Il est obligé de recommencer tout le temps alors que le Dieu leibnizien a fait son boulot une fois pour toutes, après quoi le monde a une *vis insita*, une force immanente, et une *lex insita*, une loi immanente. C'est ma philosophie finalement du monde social : je pense que le monde a une *vis insita* et une *lex insita* et qu'une théorie qui se condamne en quelque sorte à un univers sans *impetus* et à des agents sans histoire ne rend compte de rien du point de vue des fondements. Il faudrait corriger tout ce que je dis... Quand on revient aux fondements élémentaires, on « élémentarise » aussi, c'est un peu embêtant...

1. P. Bourdieu avait traité de ce débat en 1983-1984 (voir *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 125-128, 199).

2. Jean Wahl, *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953 [1920], p. 18.

Pour me faire pardonner, je vais vous citer un texte très beau de Durkheim de 1888. Il date à peu près de la même époque que le texte de Veblen, ce qui montre que le débat entre les sociologues et les économistes est désespéré et qui me fait penser que je perds peut-être complètement mon temps : « L'économie politique [...] resta une science abstraite et déductive, occupée non à observer la réalité mais à construire un idéal plus ou moins désirable ; car cet homme en général, cet égoïste systématique dont elle nous parle n'est qu'un être de raison. L'homme réel, que nous connaissons et que nous sommes, est autrement complexe : il est d'un temps et d'un pays, il a une famille, une cité, une patrie, une foi religieuse et politique [...] ». Là, Durkheim insiste du côté du sujet, de l'agent. Au fond, ce que j'ai voulu montrer pour finir, c'est que les deux faces de la théorie économique, la théorie de l'univers économique (à travers le marché) et la théorie de l'agent économique (à travers l'image de l'*homo œconomicus*) opèrent la même déshistoricisation.

Pour un rationalisme historiciste

Je pense qu'il faut opposer à la théorie économique autre chose que des critiques empiriques. C'est ce qui m'a finalement déterminé à oser dire ce que je vais dire. Depuis la révolution marginaliste de la fin du XIX^e siècle, ce paradigme fait souffrir beaucoup de gens, des sociologues mais aussi des économistes, et, face à lui, il y a deux stratégies. La première consiste à se réfugier dans l'empirisme. C'est celle qu'adoptent souvent les sociologues. Puisqu'on ne connaît pas le marché des économistes, on décide d'étudier le marché réel et de faire des études sur les ventes aux enchères ou sur cette forme de marché très spéciale qu'est le marché au cadran².

1. Émile Durkheim, *La Science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 85.

2. Quelques années avant le cours, P. Bourdieu avait publié un article de Marie-France Garcia sur un marché au cadran qui mettait, lui, l'accent sur les effets de performativité associés aux constructions des économistes. Voir Marie-France Garcia, « La construction sociale d'un marché parfait : le marché au cadran de Fontaines-en-Sologne », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 65, 1986, p. 2-13.

Les anthropologues, les sociologues ont fait des études de ce type. Ou alors on va étudier les conditions économiques de l'accès à la consommation de luxe. La deuxième stratégie se trouve plutôt du côté des économistes. Il y a des gens qui ne se contentent pas de cet empirisme et qui veulent sortir du cercle de l'axiomatique étroite de la théorie néoclassique mais sans rompre complètement avec elle, en grande partie pour les raisons sociales que j'ai évoquées tout à l'heure. Ils apportent donc une série de correctifs à la Tycho Brahé : ils portent l'interrogation sur le rôle des institutions, des régulations, des organisations, des conventions sociales¹. Ils continuent à accepter un certain nombre de présupposés concernant le marché et concernant les agents, tout en apportant des correctifs pour essayer de retrouver un tout petit peu de réalité.

Je pense que les deux stratégies sont mauvaises et qu'après tout il faut proposer, au risque de se tromper, un autre paradigme systématique, une autre théorie systématique capable de rivaliser avec la théorie tacitement acceptée par la *hardcore* économie. Il faut proposer une théorie systématique, d'une part, de l'agent et de l'action raisonnable (plutôt que rationnelle) et, d'autre part, du marché entendu non plus comme un mécanisme de production des prix mais comme champ fonctionnant comme lieu de concurrence pour l'échange. Il faut proposer une autre construction des faits appuyée sur la connaissance empirique (je me suis appuyé constamment sur le travail que j'ai pu faire sur l'économie de la maison, mais on pourrait faire un travail sur l'économie des biens de luxe ou de la haute couture), et aussi sur les acquis critiques de l'économie classique que j'évoquais en commençant. Il faut donc proposer un rationalisme élargi, c'est-à-dire un rationalisme historiciste avec pour enjeu une autre idée de la raison, une idée de la raison comme création historique et réaliste, et donc proposer une philosophie doublement anticartésienne du point de vue de

1. Allusion à des courants, comme l'économie institutionnaliste, qui remonte à la fin du XIX^e siècle (et à la *New Institutional Economics* que P. Bourdieu évoquera dans la leçon suivante), ou l'économie des conventions qui se développe en France à partir des années 1980.

la structure du monde économique et social (il faut imaginer un monde qui a de l'inertie, une tendance à persévérer dans l'être si on veut) et du point de vue du sujet. C'est ce que je vais faire.

La définition du marché

Il faut substituer à l'agent rationnel un agent doté d'un habitus, et au marché pur et parfait un champ économique tel que je vais le décrire. On peut commencer indifféremment par l'habitus ou par le champ. Je vais commencer par le champ pour faire voir d'abord la rupture avec le mode de pensée individualiste et la microéconomie de l'agent qui tend vers une théorie des choix individuels purs et libres de toute contrainte structurale, donc susceptibles d'être compris selon la logique purement additive et mécanique de l'agrégation (il faudrait beaucoup réfléchir sur l'agrégation mathématique par opposition à l'idée de contrainte structurale). Commencer par le champ, c'est rompre avec cette pensée atomistique et c'est rappeler la dépendance de l'habitus par rapport au champ (pour qu'il y ait un habitus ajusté [au champ], il faut qu'il y ait un champ)... C'est le fameux exemple des petits écoliers anglais qui font une assurance contre les punitions¹ : pour qu'une chose pareille soit possible, il faut qu'il existe un champ dans lequel les assurances existent.

Premier temps de cette reconstruction d'un paradigme du marché ou champ de production. Je me rappelle que la première fois que je me suis intéressé à ces problèmes (c'était il y a très longtemps), j'allais tous les soirs dans une bibliothèque aux États-Unis dépouiller des revues économiques et je m'étonnais de ne trouver aucun article sur la notion de marché : de façon étonnante, ce concept que tous les économistes ont à la bouche n'est pratiquement jamais défini. N'étant pas économiste, j'attribuais cela aux limites de ma compétence. J'avais trouvé une définition dans [un texte d'Alfred] Marshall², en me disant que c'était peut-être parce

1. P. Bourdieu avait cité cet exemple dans la leçon du 8 avril 1993, voir *supra*, p. 52.
2. La référence sera donnée au cours de la leçon suivante.

qu'il était vieux et dépassé, et récemment j'ai trouvé un article de Douglas North dans le *Journal of European Economic History* de 1977, p. 703-716. Il dit ceci : « C'est un fait étrange que la littérature sur l'économie contienne si peu de discussions sur l'institution centrale qui sous-tend toute la théorie économique néoclassique : le marché¹. » Depuis, j'ai trouvé l'expression de cette surprise chez beaucoup d'observateurs : comment se fait-il que, dans le meilleur des cas, on parle de ce que fait le marché mais que personne ne dise ce qu'est le marché, en quoi il consiste ? Bien sûr, on peut dire que le propre de la construction walrassienne a été de rompre avec une définition réaliste, naïve, préscientifique, avec l'image ordinaire du marché comme *market place*, comme lieu où s'opèrent les échanges. Mais je ne suis pas sûr que ce soit une réponse satisfaisante. Par exemple, je citerai un traité très récent d'organisation industrielle de Jean Tirole, *The Theory of Industrial Organization* paru en 1991 [1988 ?], qui est la pointe de la pointe², et vous verrez il y a une tentative de définition du marché qui n'en est pas une... Je vous la lirai.

La notion de marché reste donc à la fois sous-jacente, omniprésente et absente. On peut répondre que la notion moderne de marché est issue de la révolution marginaliste – Walras, Jevons, Menger, etc. – et que, par conséquent, la notion moderne de marché s'est constituée contre la définition réaliste de l'économie classique telle qu'on la trouvait chez Adam Smith (dans le chapitre 13 de *La Richesse des nations* en 1776, il y a tout un topo sur le marché), chez Ricardo, chez Stuart Mill et même chez Marx qui propose encore une définition du marché comme quelque chose de concret. La théorie pure de l'économie se constitue précisément par cette rupture avec la définition naïve du marché comme lieu d'échanges, comme lieu concret. Au marché comme lieu d'échanges,

1. « It is a peculiar fact that the literature on economics and economic history contains so little discussion of the central institution that underlies neo-classical economics – the market. » (Douglas North, « Markets and other allocations systems in history : The challenge of Karl Polanyi », *Journal of European Economic History*, vol. 6, n° 3, 1977, p. 710.)

2. Jean Tirole, *The Theory of Industrial Organization*, Cambridge, MIT Press, 1988 – trad. fr. : *Théorie de l'organisation industrielle*, 2 vol., Paris, Economica, 1993-1995.

on substitue une théorie de l'échange et une théorie de la formation des prix.

Les conditions historiques de la théorie pure

D'où une question. Pour mon premier travail en sciences sociales, j'avais choisi un titre très ambitieux. À l'époque, c'était la mode. On était dans le structuralisme naissant et on parlait beaucoup de théorie pure. J'étais mal à l'aise avec la théorie pure saussurienne et je m'étais dit que j'allais faire une théorie pure de la sociologie et une sociologie de la théorie pure. Je voulais donc m'interroger sur les conditions historiques de possibilité des théories pures (Walras pour l'économie, Saussure pour la linguistique, Kelsen pour le droit¹) et je me suis mis à me demander s'il n'y a pas des conditions historiques d'émergence de ces théories qui se donnent pour objet des univers autonomes, construits comme tels. J'avais l'idée que la découverte des théories pures est un enregistrement du processus d'autonomisation qui s'opère dans la réalité, mais un enregistrement qui s'ignore comme tel. Il n'y a pas de mal à cela... S'il est vrai que le monde économique s'autonomise, il est très bien de faire la théorie de cette réalité qui est le produit de l'autonomisation, à condition de ne pas oublier que l'objet pur que l'on construit trouve ses conditions de possibilité dans la genèse historique de l'objet construit.

Une question, peut-être très naïve (mais je ne suis pas sûr qu'elle le soit : souvent j'ai trouvé très naïves des questions qui, rétrospectivement, me paraissent fondamentales, ne serait-ce que parce qu'elles ne sont jamais posées), qu'il faudrait poser est la question des liens entre la genèse du marché dans la réalité et la genèse du marché dans l'économie. Par exemple, sans faire de la philosophie de l'histoire, en m'appuyant de troisième main sur des sources de seconde main, je pourrais dire qu'on peut décrire

1. On trouve notamment des traces de ces réflexions dans Pierre Bourdieu, « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, n° 22, 1971, note 5 p. 53 et *passim*.

une sorte d'évolution à peu près linéaire (je pense à Polanyi¹ et à des tas de gens) depuis les marchés comme des lieux neutres situés à la frontière entre deux communautés. Par exemple, en Kabylie, à la frontière entre deux villages, entre deux tribus, il y avait une sorte de lieu neutre où l'on pouvait faire des transactions, du marchandage (il était autorisé entre étrangers). Tout ce que je vous ai raconté la dernière fois, c'est en gros un marché tribal. Ensuite, on pourrait avoir le marché urbain autorégulé qu'on connaît par les travaux des économistes comme Finley², les marchés urbains tournés vers les besoins des citadins, puis les foires médiévales, et les marchés nationaux. On sait, par les travaux des historiens de l'économie³, que les grands marchés nationaux et spécialisés apparaissent après les grandes révolutions centralisatrices (en Angleterre, en France, aux États-Unis, etc.). On peut au total se demander si l'apparition du marché pur sans attaches ni racines, sans base locale au fond, n'a pas quelque chose à voir avec cette délocalisation progressive du marché et cette sorte d'unification des marchés, l'unification à l'échelle nationale pouvant apparaître comme une universalisation.

Cela va vous paraître un peu nul, mais j'ai des textes de Cournot et de Walras qui sont des fondateurs. Ce n'est pas par fétichisme historique : je pense que c'est souvent en revenant aux fondateurs, ceux qui ont fait le coup initial, qu'on découvre mieux les pré-supposés philosophiques engagés par une construction scientifique. Un texte de Walras dit, par exemple, que « le monde [P. Bourdieu ajoute : entier] peut être considéré comme un vaste marché général composé de divers marchés spéciaux où la richesse sociale se vend et s'achète⁴ ». Le « monde entier » : il y a sans doute une relation entre

la nationalisation puis la mondialisation de l'économie¹ et l'apparition de la possibilité de penser un marché comme un mécanisme abstrait réunissant instantanément des gens très éloignés dans l'espace, tel le marché boursier qui est l'exemple parfait du marché parfait. On trouve chez Cournot des définitions explicites : le marché n'est pas un marché particulier où des choses sont achetées et vendues. Il parle de la « région entière », ce qui reste local malgré tout... C'est le problème des limites géographiques du marché qui continue de se poser : est-ce un problème d'élasticité, de coûts, etc. ? La dimension spatiale et donc temporelle du marché est extrêmement importante, on ne peut pas en faire abstraction... « Le marché, c'est la région entière dans laquelle les acheteurs et les vendeurs sont dans un commerce libre tel que les prix des mêmes biens tendent à s'égaliser facilement et rapidement². »

Pour finir et vous donner simplement à réfléchir : je pense que l'histoire de la genèse intellectuelle de la notion de marché, surtout si on la rapporte à la genèse sociale des réalités correspondantes, pourrait faire apparaître que la notion de marché participe, encore aujourd'hui, de deux logiques : une logique pure et purement mathématique, purement formelle, celle des mécanismes de formation des prix, et une logique réaliste, celle de lieux dans lesquels s'opèrent ces phénomènes. On joue constamment à la faveur de la polysémie du mot sur ces deux dimensions : *market place* et *market*. Un certain nombre de jeux idéologiques dont la notion de marché est aujourd'hui l'objet sont rendus possibles par la polysémie de

1. Karl Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

2. Voir notamment M. I. Finley, *L'Économie antique*, op. cit., chap. 5, « Ville et campagne », p. 165-199.

3. Voir, par exemple, les travaux de Fernand Braudel (notamment *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV-XVIII siècle* 1, 3 vol., Paris, Armand Colin, 1979).

4. Léon Walras, *Éléments d'économie politique pure, ou Théorie de la richesse sociale*, Lausanne-Paris, R. Pichon, R. Durand-Auzias et F. Rouge, 1926 [1874], § 41, p. 45.

1. Quelques années après le cours, P. Bourdieu consacrera un texte à la mondialisation ou la constitution du marché à l'échelle mondiale : « Du champ national au champ international », in *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 273-280.

2. P. Bourdieu semble traduire cette citation d'Alfred Marshall : « As Cournot says, "Economists understand by the term Market, not any particular market place in which things are bought and sold, but the whole of any region in which buyers and sellers are in such free intercourse with one another that the prices of the same goods tend to equality and quickly". » (Alfred Marshall, *Principles of Economics. An introductory volume*, Londres, Macmillan, 1961 [1890], p. 324.) La phrase exacte de Cournot est : « On sait que les économistes entendent par marché, non pas un lieu déterminé où se consomment les achats et les ventes, mais tout un territoire dont les parties sont unies par des rapports de libre commerce, en sorte que les prix s'y nivellent avec facilité et promptitude. » (Augustin Cournot, *Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses*, Paris, Hachette, 1838, p. 55.)

la notion. J'ai recensé un certain nombre de sens du marché (je n'ai pas eu le temps de prendre *Le Robert*, je fais cela de tête). Le marché est 1° le lieu où se déroulent les échanges (*market place*) ; 2° le fait de pouvoir s'accorder sur les termes de la transaction lors d'un échange (quand on dit « faire un marché » ou « conclure un marché ») ; 3° les débouchés d'un produit (lorsqu'on dit que Rhône-Poulenc dispose d'un marché dans les pays du Sud-Est asiatique ou quand on parle de « conquêtes de marché ») ; 4° l'ensemble des transactions propres à un bien (quand on dit le « marché du blé » ou le « marché du pétrole ») ; 5° le mécanisme économique particulier qui serait caractéristique des économies dites de marché. Et puis il y a le marché selon Walras et selon Arrow-Debreu.

Tous ces sens se contaminent, et je vais finir là-dessus, bien que ce ne soit pas du tout le *telos* de mon discours d'aujourd'hui. J'ai peur que tout ce que j'ai dit paraisse s'orienter vers ce point qui est très secondaire, mais je le dis... Les usages idéologiques de la notion de marché ont été concentrés par ce qu'on appelle souvent l'École de Chicago avec, en particulier, Milton Friedman¹. Je pense à un texte sur lequel je suis tombé, un chapitre du livre qui s'appelle *The Intellectual and the Marketplace* paru à Cambridge, Harvard en 1963². C'est une analyse simili-sociologique de l'hostilité des intellectuels à l'égard du marché. Tout un travail idéologique des gens de l'École de Chicago vise à réhabiliter le marché contre le mépris dont il serait affecté, en particulier chez les intellectuels. Si vous vous rappelez ce que j'ai raconté d'autres années sur les champs artistique et intellectuel comme marchés inversés ou comme mondes économiques à l'envers³, il est évident que l'un des droits d'entrée tacites qu'exige un champ artistique, c'est la distance au

marché, au « commercial » comme on dit¹. Il n'est donc même pas faux de dire que les intellectuels méprisent le marché. Mais le dire comme un axiome, ce n'est plus du tout pareil : c'est faire comme s'il était constitutif de leur nature d'avoir un mépris méprisable pour le marché. Cet article de George Stigler est intéressant, mais le plus important, c'est l'ensemble des travaux de Friedman qui, après, a disséminé l'idéologie que nous respirons comme l'air qui nous entoure : la liberté et le marché sont interdépendants ; la liberté politique est impossible s'il n'y a pas de liberté économique ; le marché est quelque chose de bon *a priori* ; la vie économique en général se réduit au marché. Ce sont quelques propositions ultra simplistes mais ces axiomes sont contenus dans *Capitalisme et liberté* de Friedman. Un certain nombre de jeux idéologiques avec la notion de marché sont rendus possibles par la polysémie du concept, par l'effet « grande chaîne de l'Être » que j'évoquais tout à l'heure, par la coexistence à l'intérieur même de l'économie d'usages très formels des mécanismes de formation des prix et d'usages très réalistes (une étude du marché de l'automobile à Detroit, etc.). Le tout, combiné, rend la notion de marché extrêmement dangereuse. Ce n'est peut-être pas par hasard si l'économie n'en parle jamais...

1. Milton Friedman, *Capitalisme et liberté*, trad. Antoine-Maurice Charnoy, Paris, Robert Laffont, 1962.

2. George G. Stigler, *The Intellectual and the Market Place and Other Essays*, New York, Free Press of Glencoe, 1963.

3. P. Bourdieu avait consacré une part importante de son enseignement au champ littéraire en 1982-1983 (voir *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 569 *sq.*) et au champ artistique en 1984-1985 (voir *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 478-765). Sur la notion de « monde économique à l'envers », voir particulièrement *Les Règles de l'art*, *op. cit.*, p. 121-126.

1. « Les champs de production culturelle s'organisent, très généralement, en l'état actuel, selon un principe de différenciation qui n'est autre que la distance objective et subjective des entreprises de production culturelle à l'égard du marché et de la demande exprimée ou tacite [...] » (*Les Règles de l'art*, *op. cit.*, p. 202.)

COURS DU 3 JUIN 1993

*L'impossible définition du marché. – La théorie économique contre elle-même.
– Le champ économique comme champ de forces. – Les tendances immanentes
du champ économique. – L'effet de distinction et la concurrence.*

L'impossible définition du marché

Pour commencer, je vais revenir un instant sur le problème de la définition du marché que j'avais évoqué la dernière fois. Je vais me référer à un livre de Jean Tirole¹. Dans ce livre qui est actuellement à la pointe de la théorie de l'organisation, Tirole propose exceptionnellement une définition du marché. Je ne vais pas vous la lire en détail, mais il dit (c'est à la page 12) que la notion de marché n'est pas simple et que nous sommes évidemment tentés de nous limiter au cas privilégié du marché homogène, c'est-à-dire au cas où deux biens appartiennent au même marché s'ils sont des substituts parfaits. Mais, dit Tirole, la définition est alors trop étroite puisqu'à la limite il faudrait concevoir une firme unique et que, même dans ce cas, on ne serait pas certain d'avoir des substituts parfaits, la même firme pouvant produire des biens légèrement différenciés, physiquement, en termes de lieux, de disponibilité, d'information du consommateur, ou encore de publicité. Si la définition par l'identité des biens est trop restreinte, on ne peut pas davantage adopter une définition trop large qui prendrait acte de l'observation ordinaire selon laquelle tout bien est potentiellement un substitut d'un autre bien, fût-ce de manière infinitésimale

1. J. Tirole, *The Theory of Industrial Organization*, op. cit.

(par exemple, le pétrole peut avoir pour substitut le charbon, le bois, etc.). À la limite, tout bien peut être partiellement (puisqu'on peut brûler n'importe quoi) substitut d'un autre bien. Si on prend une définition trop large, le marché s'identifie à la totalité de l'économie et il faut se donner des limites pour pouvoir se livrer à des analyses d'équilibres partiels.

Ayant montré les difficultés des deux extrêmes, Tirole conclut que la bonne définition (« *right definition* ») du marché dépend de l'usage qui va en être fait¹. C'est une définition purement opératoire, subjective. On peut évidemment trouver des indicateurs objectifs dans les ruptures, dans les chaînes d'élasticité, mais, tout compte fait, « dans ce livre, on aura la difficulté empirique [P. Bourdieu commente : on ne sait pas ce que veut dire le mot « empirique »...] de définir un marché et on supposera que le marché est bien défini² » [*petits rires dans la salle*]. C'est drôle, mais je vous assure que c'est ce que je lis. Tirole admet qu'il y a des difficultés à la construction empirique du marché particulier, mais il avance que le concept de marché est la condition *sine qua non* d'une analyse en termes d'équilibres partiels. Les économistes sont donc dans une sorte de *double bind* batesonien³ : ils sont obligés d'avoir recours à une notion dont ils ne peuvent pas donner de définition. Tirole a au moins le mérite

1. « It is also important to realize that the "right" definition of a market depends on the use to which it will be put. For instance, consider the case of coal. If one is interested in broad issues of energy policy (such as the effect of subsidizing certain types of energy), the relevant market is the energy market, including coal, gas, oil, and nuclear power. The analysis of long-term contracting and vertical integration between U.S. coal producers and electric utilities is best conducted at the level of the region (e.g. the Northeast, the Midwest, and the West ; see the chapter on the theory of the firm). To assess the competitive effects of a merger between two coal suppliers, one looks at a much narrower definition of a market, because of the high transportation costs. » (*Ibid.*, p. 12 – trad. fr. : J. Tirole, *Théorie de l'organisation industrielle*, op. cit., vol. 1, p. 25 sq.)

2. « For the purpose of the present book, this empirical difficulty of defining a market will be ignored. It will be assumed that the market is well defined, and that it involves either a homogeneous good or a group of differentiated products that are fairly good substitutes (or complements) for at least one good in the group and have limited interaction with the rest of economy. » (*Ibid.*, p. 13.)

3. L'anthropologue Gregory Bateson avait introduit, en particulier dans des travaux sur la schizophrénie dans les années 1950, le concept de *double bind* que l'on traduit souvent en français par « double contrainte » ou par la notion d'« injonctions paradoxales » (voir notamment « Vers une théorie de la schizophrénie » [1956], in *Vers une écologie de l'esprit*, vol. 2, trad. Ferial Drosso et al., Paris, Seuil, 1980 [1977], p. 9-34).

de poser la question alors que généralement la notion de marché est utilisée, comme tant d'autres notions (équilibre, concurrence, profit, etc.), sur le mode du cela-va-de-soi avec l'imposition arbitraire de problèmes qui en résulte. Tirole, pris dans cette double contrainte, s'en tire par le recours à une définition purement subjective de la notion de marché : il y aura autant de marchés que de points de vue ; ainsi, selon les cas, on pourra construire le marché en fonction de considérations de consommation ou de considérations de production. Il me paraissait utile d'évoquer ce texte pour faire voir que la mise en question que l'on peut faire de la notion de marché comme mécanisme de formation des prix pur et parfait n'est pas l'effet de l'arbitraire de l'intention du critique.

La théorie économique contre elle-même

J'ai proposé la dernière fois de substituer à cette vision l'analyse du marché comme un champ de production, comme un espace de concurrence entre des producteurs caractérisés par une certaine structure de rapports de force. Avant de développer cette définition, je vais rappeler un certain nombre de contributions historiques que la théorie économique apporte elle-même à la critique de la notion de marché.

On peut se demander pourquoi je me livre à cet exercice : est-ce par souci de livrer mes sources ? En fait, j'avais développé la notion de champ avant de connaître les textes que je vais évoquer et je me suis demandé moi-même s'il n'y avait pas une sorte de masochisme de ma part à livrer ces sources qui n'en sont pas vraiment. Il est important de savoir pourquoi on fait ce qu'on fait et je crois que la raison véritable est que je cherche des cautions prises sur le terrain de l'adversaire scientifique : je ne suis pas fâché de trouver, par une lecture sélective d'auteurs reconnus par des économistes, des remarques et des propositions qui entrent dans ma définition de l'objet économique. Cette lecture sélective est biaisée et elle peut avoir l'apparence de celles que font les philosophes lorsque, se posant en fin de l'histoire, ils décrivent toute l'histoire de la

philosophie qui les a précédés comme un progrès insensible vers leur propre position. Je suis donc encore une fois coincé entre plusieurs difficultés ; le fait de les énoncer n'en libère pas mais permet au moins de les supporter. Bref, la lecture sélective d'un certain nombre d'auteurs (et il est probable que si ma culture était plus étendue j'aurais trouvé d'autres indications) m'a fourni l'attestation de propriétés qui me paraissent devoir être prises en compte par une théorie adéquate du champ économique.

Le premier auteur auquel je vais me référer est Marshall qui, comme je l'avais dit la dernière fois, est l'un des seuls auteurs classiques à donner une définition du marché. Il consacre un chapitre des *Principles of Economics* au marché¹ et, en rupture avec la tradition de l'économie classique, il insiste sur la nécessité, pour étudier l'organisation du marché, de prendre en compte, non seulement la monnaie, le crédit ou le commerce extérieur – ce que les économistes ordinaires font –, mais aussi les syndicats, les organisations patronales, les hauts et les bas du cycle des affaires. Si je résume le chapitre, Marshall définit un certain nombre de facteurs qui lui paraissent caractériser tout marché : l'espace, le temps ; existe-t-il une régulation formelle ou informelle, existe-t-il une familiarité entre les acheteurs et les vendeurs ? (Ce dernier point est important et, aujourd'hui, certains sociologues de l'économie comme Granovetter² développent l'idée – je rappellerai très vite leurs apports – que le marché reste, selon un mot que Polanyi a mis à l'ordre du jour, *embedded*, c'est-à-dire immergé, enlisé dans des relations sociales³.) Marshall insiste sur les propriétés que j'ai énumérées et considère qu'on doit poser un certain nombre de questions à tout marché : est-il large ou étroit, est-ce qu'il a des limites constantes ou est-ce qu'il s'accroît ou se rétrécit selon les circonstances (ce qui importe par exemple pour des marchés stratégiques comme le marché du

1. A. Marshall, *Principles of Economics*, op. cit., livre 5, chap. 1 : « Introductory. On markets », p. 323-330.

2. M. Granovetter, « Economic action and social structure », art. cité – « Action économique et structure sociale », trad. citée.

3. Voir en particulier K. Polanyi, *La Grande Transformation*, op. cit. Une autre traduction française fréquente du terme *embeddedness* est « encastrement ».

pétrole où l'un des enjeux de la lutte est la définition des limites du marché par différentes armes), est-il organisé au sens où il existe des procédures officiellement réglées ou des échanges (Marshall donne, comme exemple de marché organisé, la Bourse, par opposition à des marchés moins organisés), est-il ouvert, c'est-à-dire très concurrentiel, ou monopolistique ? Marshall fait par exemple une hypothèse selon laquelle la concurrence est particulièrement féroce quand un marché se referme, lors du passage d'un marché ouvert à un marché monopolistique. Il pose des questions générales auxquelles il n'y a de réponse qu'historique.

Je passe à ce qu'on appelle les « théories de l'organisation industrielle ». L'un des auteurs les plus connus est Edward Chamberlin. Dans son livre, *Theory of Monopolistic Competition* publié à Cambridge, Harvard, 1933¹, il fait une critique du mythe de la concurrence parfaite et montre qu'il faut prendre en compte le nombre d'agents en compétition : ce qui détermine la structure d'un marché, c'est le nombre des agents, avec, à un extrême, le monopole et, à l'autre, le cas particulier (en fait jamais réalisé) de la concurrence parfaite. Il insiste donc beaucoup sur ce que j'appellerai la structure du champ de compétition pour la production et l'échange, et touche aussi un peu à la différenciation des produits. Il insiste également sur l'existence de liens personnels entre les acheteurs et les vendeurs et le rôle très important de la réputation des vendeurs, ce que j'appellerai le capital symbolique. Je pense que, dans les échanges économiques, la notoriété des firmes, par exemple des marques, est importante. Les publicités, surtout pour les biens de luxe, insistent ainsi beaucoup sur l'ancienneté de la fondation de la marque qui, comme dans toutes les sociétés de noblesse², est un capital symbolique. L'ancienneté est aussi une garantie de stabilité et de conformité aux lois explicites et implicites des échanges. Une maison ancienne est une maison qui mérite la confiance ; or la confiance est une des conditions de l'échange. Chamberlin ne dit pas cela, mais il donne des indications dans ce sens. Il insiste sur

1. E. Chamberlin, *The Theory of Monopolistic Competition*, op. cit.

2. Voir *La Distinction*, op. cit., « Quartiers de noblesse culturelle », p. 68-106 et *passim*.

l'existence de liens personnels entre acheteurs et vendeurs, sur la réputation des vendeurs et sur – c'est difficile à traduire – « le ton général et le caractère de son établissement¹ ». C'est une remarque intéressante : il y a en quelque sorte une physionomie de l'entreprise, quelque chose d'un peu indéfinissable qui entre en compte dans la qualification du produit et surtout dans la qualification de l'échange.

Je vous lis une remarque qui a été très importante pour moi dans la logique de la caution parce qu'elle m'a donné une confirmation de quelque chose que j'avais trouvé par ailleurs : « Dans une situation de concurrence parfaite, le marché de chaque vendeur est parfaitement immergé, confondu avec celui de ses rivaux, mais en fait et en réalité, il faut reconnaître que chaque vendeur et donc chaque marché est dans une certaine mesure isolé de sorte que l'ensemble n'est pas un seul marché fait de beaucoup de vendeurs mais un réseau de marchés entre-tissés ou reliés, un pour chaque vendeur². » Je crains que vous ne voyiez pas du tout pourquoi j'ai relevé cette remarque. En fait, une proposition que je vais avancer, c'est qu'il y a un espace des producteurs et un espace des consommateurs, et que la fameuse relation d'offre et de demande est en réalité une relation d'homologie entre des producteurs différenciés et des consommateurs différenciés. C'est une intuition que j'ai eue à propos du marché des biens de luxe. Quand je travaillais sur la haute couture³, j'avais observé qu'il y avait un espace, depuis les maisons canoniques consacrées jusqu'aux maisons d'avant-garde qui

1. « In the retail trade, to take only one instance, these conditions include such things as the convenience of the seller's location, the general tone or character of his establishment, his way of doing business, his reputation for fair dealing, courtesy, efficiency and all the personal links which attach his customers either to himself or to those employed by him. » (E. Chamberlin, *The Theory of Monopolistic Competition*, op. cit., p. 56 – trad. fr. : *La Théorie de la concurrence monopolistique*, op. cit., p. 61.)

2. « Under pure competition, the market of each seller is perfectly merged with those of its rivals ; now it is to be recognized that each is in some measure isolated, so that the whole is not a single large market of many sellers, but a network of related markets, one for each seller. » (Ibid., p. 69 – trad. fr. : *La Théorie de la concurrence monopolistique*, op. cit., p. 75.)

3. Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut, « Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, 1975, p. 7-36.

disaient, comme [Daniel] Hechter (c'était autour des années 68), qu'il fallait faire descendre la mode dans la rue. À cet espace des vendeurs correspondait un espace des acheteurs où chaque acheteur choisissait son vendeur dans l'espace des vendeurs. La logique n'était donc pas du tout celle de la concurrence arbitrée par les prix mais celle de la concurrence comme confrontation avec des concurrents. Cela paraît tautologique mais c'est un changement fondamental de paradigme.

Troisième source ou caution : un article important d'Edward Mason resté sans postérité, « Price and production policies of large-scale enterprise¹ » (« Prix et politiques de production des grandes entreprises »). Ce courant de la théorie de l'organisation industrielle a été, à mon sens, supplanté (plutôt que dépassé), et pour des raisons de mode plutôt que de progrès scientifique, par Tirole que j'ai cité tout à l'heure et qui est une forme hautement mathématisée de cette économie industrielle. Mason souligne la nécessité de prendre pour objet les politiques de prix des grandes firmes et les structures de marché. Ce langage m'a plu parce qu'il souligne que chaque entreprise est située dans une structure d'entreprises, mais Mason n'en tire pas grand-chose : il dit que le marché et la structure du marché doivent être définis par référence à la position singulière de chaque vendeur ou acheteur. Je ne vais pas vous infliger de longue citation mais, à mes yeux, c'est très important : pour comprendre ce que font les producteurs et ce que font les acheteurs, il faut comprendre leur position dans la structure du marché. Seule la connaissance de la structure et de la position d'un producteur ou d'un vendeur dans la structure permet de comprendre la *price response*, la réponse en termes de prix. Mason propose ce qu'on appelle le paradigme structure-conduite-performance. Je passe sur les détails... Ce qui caractérise la structure, c'est l'existence de barrières à l'entrée. C'est là une propriété que j'avais assignée à tous les champs (littéraire, artistique, religieux, etc.) : on n'entre pas n'importe comment dans un champ. Dans un champ religieux

1. Edward S. Mason, « Price and production policies of large-scale enterprise », *The American Economic Review*, vol. 29, supplément au n° 1, 1939, p. 61-74.

par exemple, le monopole de la manipulation des biens de salut, comme dit Max Weber, se distribue, à un moment donné, selon une certaine structure entre ceux (l'Église, des prophètes, des sorciers, etc.) qui sont en concurrence pour contrôler la gestion des biens de salut (indulgences, offrandes, etc.)¹. Cette structure du champ dans son ensemble exerce des contraintes très fortes sur les nouveaux entrants potentiels et celui qui veut entrer, le nouveau prophète, est exposé à des sanctions extrêmes. Ce peut être le discrédit : on peut dire des tas de choses contre lui, par exemple qu'il est un imposteur, qu'il ne connaît pas les Évangiles, etc. On peut aussi le crucifier, le liquider physiquement, ou le liquider symboliquement, ce qui dans les champs religieux est l'arme absolue. J'avais évidemment introduit cette définition par un emprunt conscient : cette notion de « barrière à l'entrée » me paraissait très significative. Mason compte parmi les propriétés qu'exerce une structure industrielle cette barrière à l'entrée, effet structural qui peut se traduire par des stratégies de la concentration des vendeurs. Il insiste aussi sur le fait que les conduites, les stratégies des vendeurs, ne sont pas dirigées vers les prix mais vers les rivaux, les concurrents, et que les politiques des prix concernent les concurrents et ne sont pas une référence à une espèce de prix de marché. Tirole a supplanté ce courant en en proposant une forme *hard*, mathématisée qui, à mon avis, perd l'essentiel, à savoir les effets de structure que les théories d'aujourd'hui considèrent comme exogènes.

Pour poursuivre ce recensement, je mentionne ce qu'on appelle la *New Institutional Economics* [« Nouvelle économie institutionnelle » ou « nouvel institutionnalisme »]. Je vais aller vite parce qu'elle est un peu marginale. Son principal représentant est Oliver Williamson qui, dans son livre principal, *Markets and Hierarchies*², fait apparaître des concepts étrangers à la tradition de l'économie marginaliste, comme celui de coûts de transaction : les échanges sont coûteux,

1. Voir Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, 1971, p. 295-334.

2. Oliver E. Williamson, *Markets and Hierarchies : Analysis and Antitrust Implications*, New York, Free Press, 1975.

il n'y a pas d'échange sans coût. L'alternative entre le marché et la firme est l'une des questions auxquelles l'économie institutionnelle essaie de répondre. Un livre très important de Chandler, *La Main visible*¹, porte sur le passage de la logique du marché à la logique des grandes firmes et sur les économies de coûts de transaction associées à la concentration : les grandes firmes qui ont en elles toute la structure de production réalisent des économies d'échelle et des économies dans les coûts de production, mais aussi dans les coûts de transaction. Le concept aide à comprendre un certain nombre de facteurs caractéristiques des économies modernes. Williamson parle aussi des droits de propriété. Il souligne que les institutions économiques ne peuvent pas être pensées en dehors des institutions juridiques et que l'acheteur n'achète pas seulement sur les marchés des produits mais aussi des droits sur l'objet de l'achat. L'articulation entre l'économie et le droit est aujourd'hui de plus en plus étudiée par certaines formes d'économie institutionnelle. Autres coûts : les coûts de recherche (je passe...), les coûts de mesure (il s'agit des coûts pour vérifier la qualité du bien acheté). Parlant de tous ces coûts, Williamson met en évidence que l'économie fait abstraction de tout un travail d'achat, de vente, de transaction. Ceci doit vous rappeler des choses que j'ai dites à propos du don : j'avais fait apparaître que le passage du don au donnant-donnant faisait diminuer les coûts de transaction. Quand, plutôt que de faire un cadeau à quelqu'un, vous lui donnez de l'argent pour qu'il s'achète ce qui lui plaît, vous faites l'économie des coûts que je viens de mentionner et que doit assumer le donataire s'il veut faire un cadeau ajusté aux goûts de celui qu'il veut obliger.

J'avais d'autres sources et cautions, mais je crois en avoir suffisamment donné. Comme je l'avais dit l'autre jour, pour corriger les limites de leurs modèles formels et irréels, les chercheurs les plus pointus parmi les économistes mathématiques puisent dans cette réserve d'inventions considérées, tout en les regardant souvent comme dépassées et avec beaucoup de mépris. Les auteurs de ces

1. Alfred Chandler, *La Main visible des managers*, trad. Frédéric Langer, Paris, Economica, 1989 [1977].

inventions sont donc victimes d'une double injustice : ils sont pillés et méprisés. C'est aussi pour cette raison que je voulais les évoquer.

Le champ économique comme champ de forces

Après ce parcours rapide et superficiel, j'en viens à l'exposé des grandes lignes de ce que pourrait être une théorie du champ économique¹ tel que je la conçois. Selon ma définition de la notion, un champ est un champ de forces et un champ de luttes pour transformer le champ de forces dans lequel chacun des agents met en jeu la force qu'il détient dans le rapport de force pour le conserver ou le transformer². Ceci peut sembler abstrait, mais c'est très proche des réalités et vaut pour tous les champs : le champ littéraire, le champ artistique, le champ religieux ou encore le champ politique. Le champ économique est un cas particulier dont il faut caractériser la particularité. Il est arbitraire de différencier champ de forces et champ de luttes pour transformer le champ de forces, mais, pour les besoins de l'analyse, on peut caractériser d'abord le champ d'une manière physicaliste, comme si c'était un champ de forces physiques.

La structure de ce champ de forces ne dépend pas seulement du nombre des concurrents, comme dans certains des modèles de Chamberlin, mais aussi de la force relative de marché des différents concurrents, c'est-à-dire *grosso modo* de leur capital sous toutes ses formes : capital économique bien sûr, mais aussi capital technique, capital informationnel (la connaissance des concurrents, la connaissance technologique ou la possession de *think tanks* qui permettent d'avoir une connaissance économique des lois du marché, représentent une arme considérable), capital social (relations d'appar-

tenance à des comités de direction), etc. Dans mon travail sur le patronat¹, j'avais ainsi fait un tableau des appartenances multiples : plus les patrons d'entreprise sont associés à des grandes entreprises, plus ils ont d'appartenances à des directoires d'entreprises différentes. Ils ne vont pas simplement aux conseils d'administration pour toucher des jetons, mais aussi pour entretenir des relations, recueillir des informations. Tous les patrons le disent : c'est en particulier dans les échanges permis par la fréquentation des conseils d'administration que s'acquièrent des formes de notoriété et de respectabilité importantes en mille circonstances, par exemple en cas de fusion ou d'OPA [offre publique d'achat], ainsi que des informations sur l'état de l'économie ou sur les bonnes affaires potentielles. L'insertion dans un réseau d'interrelations entre dirigeants est donc une forme de capital, à côté du capital économique, du capital social, du capital culturel (ou plutôt informationnel) et enfin du capital symbolique.

Dans la définition que j'en donne, le capital symbolique correspond à n'importe quelle espèce de capital lorsqu'elle est perçue selon des catégories de perception qui sont l'intériorisation de la structure de la distribution du capital. Il s'agit, encore une fois, d'une définition abstraite (je pourrais dire que c'est le prestige, mais vous penseriez alors qu'il n'est pas utile d'employer un grand mot pour dire une chose aussi simple... J'hésite toujours à donner des équivalents temporels insuffisants et souvent dangereux, ou à donner une définition rigoureuse qui risque de paraître inintelligible et inutilement compliquée...). Le capital symbolique ainsi défini se mesure à des critères comme l'ancienneté, la notoriété, et on peut en donner des mesures, même si ce n'est pas facile. Il est déjà compliqué de définir le capital économique : Martin, par exemple, dans un très beau travail sur les deux cents plus grandes entreprises françaises², dont je me suis beaucoup servi pour mon enquête sur le patronat, dit à quel point il est difficile de mesurer de manière

1. Quelques années après ce cours, P. Bourdieu publiera : « Le champ économique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 119, 1997, p. 48-66. Une dernière version retravaillée de ce texte paraîtra dans *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit., sous le titre « Principes d'une anthropologie économique », p. 233-270.

2. Sur ce point et ceux qui suivent, voir les leçons que P. Bourdieu avait données en 1982-1983 sur la notion de champ (*Sociologie générale*, vol. 1, op. cit., p. 489 sq.)

1. P. Bourdieu et M. de Saint Martin, « Le patronat », art. cité.

2. P. Bourdieu fait sans doute un lapsus ; il doit penser à François Morin, *La Structure financière du capitalisme français*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

rigoureuse le capital de différentes entreprises. Le capital symbolique est encore plus difficilement mesurable, mais il est mesurable et on peut en saisir les effets. Dans mon travail sur le patronat, je montre par exemple qu'on ne peut pas comprendre des fusions d'entreprises si on ne fait pas intervenir le capital symbolique différentiel des entreprises en présence. Une entreprise qui a le choix entre deux fusions possibles ne prend pas seulement en compte les avantages techniques et économiques qui résulteraient des fusions, mais aussi les avantages symboliques de notoriété, de respectabilité, de réputation, d'ancienneté et, finalement, de noblesse. Les titres de noblesse jouent un rôle important, les titres de noblesse du patron faisant partie du capital symbolique de l'entreprise.

Le champ a donc une structure qui est commandée par la distribution, au moment considéré, du capital sous toutes ses formes. Il est le lieu de rapports de force constants, permanents, ainsi que de mécanismes qui tendent à perpétuer ce rapport de force, selon la fameuse phrase de Marx qui vaut, je crois, de façon très générale : le capital va au capital¹. En effet, la logique de fonctionnement des champs est telle que les dominants tendent à bénéficier de façon privilégiée des profits produits dans le champ. L'un des mécanismes à travers lesquels cet effet de domination s'exerce tient au fait que les détenteurs de capital en grande quantité ont un pouvoir sur le capital. C'est une analyse que j'ai trouvée suggérée dans les travaux de Perroux², qui insiste sur le fait qu'il y a du capital qui donne pouvoir sur le capital. Cette idée me paraît très importante pour comprendre de façon générale le fonctionnement des champs. Ainsi, dans le champ éditorial, un très grand éditeur a un pouvoir sur les autres éditeurs dans la mesure où son capital lui permet de définir la règle du jeu pour les autres éditeurs, en particulier en exerçant

1. Difficile à localiser, la phrase est probablement associée aux développements que Marx consacre à l'accumulation et à la concentration du capital, aux « lois immanentes de la production capitaliste [qui] aboutissent à la concentration des capitaux ». (K. Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 1239 ; voir aussi, le chapitre 25, « La loi générale de l'accumulation capitaliste », p. 1121 sq.)

2. Voir P. Bourdieu et M. de Saint Martin, « Le patronat », art. cité, p. 42 ; François Perroux, *Pouvoir et économie*, Paris, Bordas, 1973.

un pouvoir sur ceux qui détiennent le métapouvoir qui est le pouvoir étatique¹. J'y reviendrai lorsque j'expliquerai que le champ est un champ de luttes entre les concurrents pour le pouvoir sur un certain type de marché, mais aussi un champ de luttes pour le pouvoir sur ceux qui peuvent définir les règles du jeu considéré, en particulier l'État.

Dans le cas particulier, le capital peut se définir par analogie avec un jeu : c'est un ensemble d'atouts de type divers qui donne un certain contrôle sur la structure de la distribution des chances de profit. Par exemple, sur le marché de la maison individuelle que j'ai étudié², les très grandes firmes qui, comme Phénix, fabriquent plusieurs milliers de maisons par an sont séparées du petit artisan de campagne qui fabrique trois maisons par an avec, par un dégradé, un *continuum* de firmes plus ou moins puissantes. Parmi elles, on trouve des suprafirmes ou, comme le dit Granovetter³, des « quasi-firmes », c'est-à-dire de grandes firmes qui font travailler des petites, comme Bouygues qui fait des « maisons de maçons⁴ ». Bouygues, pour lutter contre les maisons industrielles fabriquées par Phénix, fédère dans une quasi-firme fondée sur la sous-traitance des petits maçons individuels qui peuvent par ailleurs travailler à leur compte. La structure très complexe de la distribution du capital et du pouvoir du marché exerce des effets sur chacun des agents engagés dans cette structure. Par exemple, les stratégies du petit sous-traitant de Bouygues sont définies par sa position dans la structure. Il ne peut pas se permettre de faire du *dumping* ou des innovations technologiques fantastiques. Dans notre numéro spécial d'*Actes de la recherche sur l'économie de la*

1. P. Bourdieu publiera quelques années plus tard un article sur le champ de l'édition : « Une révolution conservatrice dans l'édition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 126-127, 1999, p. 3-26.

2. P. Bourdieu et al., « Un placement de père de famille », art. cité.

3. Voir M. Granovetter, « Economic action and social structure », art. cité – « Action économique et structure sociale », trad. citée. Granovetter reprend le concept de *quasifirm* à Roger G. Eccles, « The quasifirm in the construction industry », *Journal of Economic Behavior and Organization*, vol. 2, n° 4, p. 335-357.

4. Le groupe Bouygues s'était fait connaître par ce slogan publicitaire. Voir P. Bourdieu et al., « Un placement de père de famille », art. cité, en particulier p. 12, 20.

maison¹, vous verrez le détail des choses dont je viens de donner le principe *grosso modo*.

Dans un champ, il y a une structure de la distribution des chances de profit et les dominants, c'est-à-dire les détenteurs de la plus grosse quantité de capital agissant dans l'univers considéré, exercent des effets sur ceux qui sont engagés dans le champ. Ces effets de domination peuvent se manifester par la sous-traitance ou simplement par la création de conditions économiques telles que les petits producteurs sont condamnés à la faillite, à l'exclusion ou à l'auto-exploitation extrême, comme c'est le cas de beaucoup de petits artisans. Ils exercent donc une contrainte sur les gens qui sont dans le champ et sur ceux qui veulent y entrer. Dans sa définition du marché qui est l'une des plus proches de ce que je propose et qui pourtant est assez différente², Weber insiste sur le fait que tout producteur doit compter avec des concurrents réels et potentiels (ça, c'est Weber : il ajoute toujours le petit mot qui n'a l'air de rien, que les trois quarts des commentateurs ne voient pas et qui, souvent, ne figure même pas dans la traduction anglaise³). L'un des effets de la structure du champ est l'effet particulièrement invisible qui consiste à définir ses propres limites et, du même coup, à exclure les prétendants, les *newcomers* qui voudraient entrer dans le jeu, à qui on ne dit rien mais qui se retrouvent exclus par la politique des prix des grandes firmes. Ces effets de structure peuvent s'exercer sans phrases et sans intentions, mais, en cas d'alerte, ils peuvent prendre la forme de stratégies délibérées, par exemple des politiques visant,

1. « L'économie de la maison », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, 1990 (repris dans *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 27-232).

2. On lit dans la traduction française coordonnée par Éric de Dampierre (P. Bourdieu en proposera dans la leçon suivante une autre traduction) : « On doit parler de marché dès que, ne serait-ce que d'un côté, une majorité de candidats à l'échange entrent en concurrence pour des chances d'échange » (M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. II, p. 410) ; et dans la traduction anglaise : « A market may be said to exist wherever there is competition, even if only unilateral, for opportunities of exchange among a plurality of potential parties » (Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1978, p. 635).

3. Les traductions en français de Max Weber ont longtemps été très lacunaires et P. Bourdieu utilisait notamment les traductions en anglais.

par une baisse des prix, à élever le droit d'entrée pour les nouveaux entrants. Vous voyez au passage la difficulté à distinguer l'analyse en termes de structures (le champ comme rapport de force) et l'analyse en termes de luttes (le champ comme lieu de luttes pour transformer le rapport de force). Dans tout champ, il est question des limites du champ : cette phrase n'a l'air de rien mais, d'un point de vue empirique, elle est extrêmement importante.

Je le dis en passant : les trois quarts du temps les sociologues se croient scientifiques quand ils donnent une définition. Durkheim, que je respecte par-dessus tout, donnait toujours au début de ses livres une définition opératoire (« J'appellerai suicide¹... »). C'est très bien en termes d'intentions, mais, quand il s'agit de champs, donner une définition, une dé-limitation, c'est considérer comme résolu le problème même que pose l'existence d'un champ. Voici un exemple simple et classique : lorsque vous faites de la « sociologie des intellectuels », on vous demande immédiatement ce que vous appelez « intellectuels ». Beaucoup de gens (les journalistes ou les médecins par exemple) ayant un intérêt à se penser intellectuels, ils vont dire : « Sommes-nous intellectuels ou pas ? » Une part considérable de la littérature sur la question est ainsi consacrée à la définition des professions qu'on englobe dans la population considérée. Cela consiste à traiter un champ comme une population. Or un champ, s'il est le lieu de luttes entre des populations, n'est pas une population ; c'est une structure invisible qui définit les règles du jeu imposées à une population. Un effet des champs est précisément de dire qui en fait ou non partie à un certain moment et sous certaines conditions. Dans un champ, il est question, à chaque moment, des limites du champ. Les sociologues luttent ainsi à

1. Allusion à l'exigence de la « définition préalable » que pose Durkheim (« La première démarche du sociologue doit donc être de définir les choses dont il traite, afin que l'on sache et qu'il sache bien de quoi il est question. C'est la première et la plus indispensable condition de toute preuve et de toute vérification [...]. De plus, puisque c'est par cette définition initiale qu'est constitué l'objet même de la science, celui-ci sera une chose ou non, suivant la manière dont cette définition sera faite. » (Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, « Champs », 1988 [1895], p. 127-128) et qu'il met en œuvre dans son étude sur le suicide (*id.*, *Le Suicide*, Paris, PUF, « Quadrige », 1995 [1897], p. 2-7).

longueur de temps pour savoir qui est vraiment sociologue, et les économistes pour savoir qui est vraiment économiste ; ne parlons pas des philosophes... Dans tout champ, il est question des limites, c'est-à-dire des monopoles, des exclusions et des exclusivités.

La question des limites du champ ne peut donc pas être tranchée par ce qu'on appelle la définition opératoire qui est vraiment, comme disait Spinoza, l'« asile de l'ignorance¹ ». Dire « j'appellerai intellectuels... » puis énumérer [ceux que j'appellerai intellectuels], c'est catastrophique parce qu'on détruit l'objet avant même d'avoir commencé à l'étudier. C'est ce que faisait Tirole² : il choisissait d'appeler « marché » ce qu'il jugeait bon d'appeler marché pour les usages qu'il avait à en faire à un moment donné. Procéder de cette manière, c'est ne donner aucune réalité à l'objet. Cela évoque la formule de Saussure : « Le point de vue crée l'objet³... ». Il est vrai que le point de vue contribue toujours à créer l'objet, mais le bon point de vue scientifique crée l'objet conformément à ses structures : au-delà de la distinction entre idéalisme et réalisme, il y a en effet une sorte de constructivisme réaliste, selon lequel la science construit mais conformément aux structures objectives de l'objet. C'est de cela qu'il s'agit ici : le marché est-il un arte-

1. « [...] les partisans de cette doctrine, qui ont voulu faire étalage de leur talent en assignant des fins aux choses, ont, pour prouver leur doctrine, apporté un nouveau mode d'argumentation : la réduction, non à l'impossible, mais à l'ignorance [...]. Ils ne cesseront ainsi de vous interroger sur les causes des causes, jusqu'à ce que vous vous soyez réfugié dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance. » (Baruch Spinoza, *L'Éthique*, Appendice de la partie I, in *Œuvres complètes*, trad. Roland Caillois, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 350.)

2. Voir le début de cette leçon.

3. « Quel est l'objet à la fois intégral et concret de la linguistique ? [...] D'autres sciences opèrent sur des objets donnés d'avance et qu'on peut considérer ensuite à différents points de vue ; dans notre domaine, rien de semblable. Quelqu'un prononce le mot français nu : un observateur superficiel sera tenté d'y voir un objet linguistique concret ; mais un examen plus attentif y fera trouver successivement trois ou quatre choses parfaitement différentes, selon la manière dont on le considère : comme son, comme expression d'une idée, comme correspondant du latin *nūdum*, etc. Bien loin que l'objet précède le point de vue, on dirait que c'est le point de vue qui crée l'objet, et d'ailleurs rien ne nous dit d'avance que l'une de ces manières de considérer le fait en question soit antérieure ou supérieure aux autres. » (Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1964, p. 23.)

fact théorique que je décide péremptoirement de constituer d'une manière ou d'une autre ? Le champ littéraire écossais¹ est-il ceci ou cela [i.e. telle chose plus ou moins arbitrairement définie] ou est-ce une structure à laquelle je m'affronte, qui produit des effets et qui me dit elle-même ses propres limites à un certain moment, étant entendu qu'elle me dit aussi que ses limites sont en discussion à l'intérieur de ces limites ?

Sur les barrières à l'entrée, il y a deux grands courants. Les structuralistes, dont le principal représentant est Joe Bain, disent qu'il y a des avantages structureaux et que les barrières à l'entrée sont finalement liées au fait que ces avantages s'exercent eux-mêmes. D'autres, au sein de l'École de Chicago, comme Stigler, essaient, dans une logique néomarginaliste, de rendre compte de l'existence de barrières à l'entrée en faisant intervenir le rôle de l'État. Mais c'est une discussion qui ne nous intéresse pas. Je passe...

Les tendances immanentes du champ économique

Le champ a donc une structure et il est le lieu de mécanismes qui, laissés à eux-mêmes, tendent à assurer la reproduction de la structure. Je dis bien « laissés à eux-mêmes » : s'il y a une distribution inégale et si les dominants dans cette structure sont en mesure de commander la structure de distribution des profits, ils vont concentrer de plus en plus de profits et, sauf accident, la structure tendra à se perpétuer. Cela dit, à tous les moments, ils sont soumis à des mises en question dans la mesure où ils ne peuvent pas contrôler, par exemple, toutes les innovations, techniques, organisationnelles, etc. Cette structure, tout en étant tendanciellement durable, portée à durer, à se perpétuer, à persévérer dans l'être, est donc aussi toujours exposée à des subversions, dans la mesure où elle implique

1. Le choix de cet exemple est peut-être lié à la revue européenne *Liber* que P. Bourdieu anime durant ces années et qui traite régulièrement de ce type de questions. Un numéro sera d'ailleurs consacré à l'Écosse en 1995 : « Écosse, un nationalisme cosmopolite », *Liber. Revue internationale des livres*, n° 24, supplément d'Actes de la recherche en sciences sociales, n° 109, 1995.

que les dominés ont un intérêt vital à renverser la structure et à redéfinir les lois de formation des prix de manière à ce qu'elles soient plus favorables ou moins défavorables à leurs produits, en se servant de forces internes ou en changeant les règles du jeu. Une façon de faire une révolution dans un champ (économique, politique, religieux, etc.), c'est de changer les règles selon lesquelles les produits sont produits, vendus, évalués, par exemple à la faveur d'une transformation radicale des goûts.

Le champ est tendanciellement porté à se perpétuer dans l'être. Il a une inertie, une durée. Comme je le disais dans ma critique du modèle néomarginaliste, la vision cartésienne d'un univers sans passé et sans avenir ne correspond pas à la réalité des mécanismes économique-sociaux tels que nous les observons. Le champ a une durée et il n'est pas intelligible par une coupe synchronique instantanée. Comme je l'avais dit la dernière fois, il y a une genèse de cette structure de la distribution des coûts et il y a une genèse de la distribution des goûts, lesquels sont très importants pour arbitrer en quelque sorte la compétition entre les producteurs. De ce fait, le champ a une durée, un passé. Les économistes les plus classiques disent que le capital, c'est du temps accumulé, des potentialités de futur : en un sens, le capital est une espèce de droit de préemption sur le futur. Avoir du capital, c'est pouvoir s'approprier le futur, en particulier le futur des autres, le futur des dominés. Cette structure est une structure durable et l'on est donc dans une philosophie de la temporalité non cartésienne ; il ne s'agit plus d'un univers instantané dont chaque instant est indépendant du précédent et où, selon le paradigme de la création continuée cartésienne, Dieu doit créer le monde à chaque instant parce qu'il n'a en lui-même aucune propension à exister comme disait Leibniz¹. Le modèle que

1. Leibniz parle de *praetensio ad existendum*. Par exemple : « [...] il faut reconnaître d'abord, du fait qu'il existe quelque chose plutôt que rien, qu'il y a, dans les choses possibles ou dans la possibilité même, c'est-à-dire dans l'essence, une certaine exigence d'existence, ou bien, pour ainsi dire, une prétention à l'existence, en un mot, que l'essence tend par elle-même à l'existence. D'où il suit encore que tous les possibles, c'est-à-dire tout ce qui exprime une essence ou réalité possibles, tendent d'un droit égal à l'existence, en proportion de la quantité d'essence ou de réalité, c'est-à-dire du

je propose est, si l'on veut, leibnizien : c'est un univers dans lequel le présent est gros de l'avenir¹.

Le champ est le lieu de tendances immanentes, par exemple de tendances à la reproduction de la structure de la distribution des profits. J'utilise une analogie que j'ai déjà employée ici (mais, comme c'était il y a très longtemps², ceux qui l'ont entendue l'auront oubliée et les autres ne l'auront pas entendue...) : le monde cartésien est analogue au jeu de la roulette au sens où chaque coup est indépendant des précédents, alors qu'on peut comparer le monde leibnizien tel que je le décris au poker où chaque joueur a devant lui les jetons correspondant aux acquis dans les coups antérieurs. Il peut donc investir dans les coups, selon l'information et aussi les dispositions qu'il a acquises. En particulier, le capital accumulé peut lui fournir de l'assurance et lui permettre de bluffer ou de recourir aux stratégies les plus audacieuses. L'analogie avec le poker n'est pas parfaite, elle vise simplement à faire comprendre qu'on est dans un jeu où les moments successifs ne sont pas indépendants et que des tendances immanentes assurent la prévisibilité et la calculabilité.

Être dans des jeux de ce type confère un avantage considérable à ceux qui ont cette forme particulière de pouvoir qu'est la connaissance du jeu et même le sens du jeu comme art d'anticiper le sens de l'histoire du jeu, c'est-à-dire les tendances immanentes du jeu qui s'annoncent à travers des indices infinitésimaux, imperceptibles à ceux qui ne sont pas familiers avec le jeu. Ainsi, lorsque les grands dirigeants d'industrie parlent de leurs décisions, ils se montrent souvent très méprisants à l'égard des économistes scientifiques. Au

degré de perfection qu'ils impliquent. Car la perfection n'est autre chose que la quantité d'essence. Par là, on comprend de la manière la plus évidente que, parmi l'infinité des combinaisons et des séries possibles, celle qui existe est celle par laquelle le maximum d'essence ou de possibilité est amené à exister. » (Gottfried Wilhelm Leibniz, « *De rerum originatione radicali* » [1697], in *Opusculs philosophiques choisis*, trad. Paul Schrecker, Paris, Vrin, 2001, p. 173.)

1. Allusion à des formules telles que : « C'est une des règles de mon système de l'harmonie générale que le présent est gros de l'avenir ; et que celui qui voit tout, voit dans ce qui est ce qui sera. » (*Id.*, *Essais de théodicée*, op. cit., § 360, p. 329.)

2. Le renvoi concerne sans doute l'enseignement de l'année 1983-1984 (*Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 199-200 et 236).

calcul des économistes, ils opposent le pifomètre, le sens du jeu des vrais connaisseurs qui se repèrent par des indices perceptibles de ceux-là seuls qui sont dans le jeu depuis longtemps et ont des connaissances dans tous les sens du terme (des connaissances du jeu et des connaissances de gens qui connaissent le jeu). Cette prévisibilité, cette calculabilité objective du jeu est très inégalement accessible aux différents agents et, parmi les avantages dont disposent les dominants, il y a la possibilité de maîtriser les anticipations.

Je me réfère aussi à l'analyse d'un économiste, Jan Kregel¹, qui parle d'« institutions visant à réduire l'incertitude » (*uncertainty-reducing institutions*). Il montre que dans un univers économique normalement constitué – et non pas tel que le décrit l'économie néomarginaliste –, toutes sortes d'institutions assurent la durée et la calculabilité : les contrats de salaire, les contrats de dette, les accords de fournitures entre fournisseurs et clients, les prix administrés et les prix définis par l'État, les accords d'échange, etc. Il y a donc dans l'univers économique un ensemble d'opérations souvent juridiques, parfois simplement conventionnelles, qui visent à faire que le monde ne soit pas, comme le disait Bergson, une « création d'imprévisible nouveauté² », qu'il ne soit pas ce monde cartésiano-bergsonien dans lequel, à chaque instant, on repart de zéro, mais qu'il soit un univers sur lequel on peut compter. Et c'est en particulier sur les autres agents sociaux qu'on peut compter. Pour rejoindre un peu la réalité, une branche de l'économie mathématique s'appuie ainsi sur la théorie des jeux et se pose toutes ces questions de *trust*, de confiance : je sais qu'il sait que je sais... Ces problèmes que pose *in abstracto* la théorie des jeux sont, dans un ordre économique bien constitué, des problèmes résolus d'avance. Ils ne se posent pas dans la mesure où l'on contracte avec des gens qu'on connaît (on retrouverait ce que j'avais cité de Chamberlin), avec qui on a déjà contracté ou avec qui on est lié de père en fils... Je n'aurai pas le

temps d'évoquer cette analyse, mais certains interprètes disent ainsi que ce qui est important dans le fait qu'une entreprise nous propose un contrat, ce n'est pas le contrat lui-même, mais le fait qu'en proposant un contrat elle nous fait savoir qu'elle est fiable, qu'elle est respectueuse des contrats, qu'elle joue le jeu de l'économie. C'est une forme de signalement, comme disent les économistes¹, une sorte de métadiscours sur ce qu'on fait pour dire qu'on agit sous le contrôle d'instances juridiques transcendantes aux contractants.

Le monde économique [...] a sa structure, son inertie, ses tendances immanentes, ses mécanismes de reproduction, toutes choses qui en font le lieu de régularités immanentes, de coups récurrents, de jeux qui sont joués de manière répétée. Ceci annonce la deuxième partie de mon analyse qui se situera du côté des habitus. C'est, en effet, parce que le monde économique est réglé que les agents économiques peuvent développer des anticipations raisonnables, et non pas rationnelles, se conduire de manière apparemment rationnelle sans que leur conduite ait pour principe la raison : s'affrontant à des situations récurrentes, ils réalisent une foule d'apprentissages de sorte que, sans avoir à calculer, ils ont des conduites raisonnables, et donc aussi objectivement calculables. Aujourd'hui, les anticipations rationnelles sont une des solutions proposées par les économistes mathématiques, néoclassiques². Ils essaient de donner un fondement réaliste à ces anticipations rationnelles mais invoquent de la pure magie (ils supposent des agents capables d'anticiper rationnellement des choix rationnels...). Mon analyse, elle, pose que des habitus économiques engendrés par la confrontation permanente avec des

1. Jan A. Kregel, « Economic methodology in the face of uncertainty », *Economie Journal*, n° 86, 1976, p. 209-225.

2. « Mais la vérité est que la philosophie n'a jamais franchement admis cette création continue d'imprévisible nouveauté. » (Henri Bergson, « Le possible et le réel », in *La Pensée et le Mouvant*, PUF, Paris, 1938, p. 115.)

1. Les microéconomistes disent qu'un comportement envoie un signal lorsqu'il révèle une information que détient l'agent ; celui-ci peut toutefois avoir un comportement stratégique qui consiste à prendre en compte l'effet de révélation d'information.

2. La « théorie des anticipations rationnelles » initiée par John Muth dans un article de 1961 s'est particulièrement développée à partir des années 1970 au sein de l'École de Chicago, avec les travaux de Robert Lucas. Elle prête aux agents économiques une capacité à mobiliser de manière optimale l'information sur le futur utile à leurs décisions et, en moyenne, à ne pas se tromper. Une variante de cette théorie, évoquée un peu plus loin par P. Bourdieu, voit dans cette capacité le produit d'un apprentissage qui permettrait progressivement aux agents économiques de maîtriser les modèles leur permettant de faire des anticipations rationnelles.

régularités permanentes permettent aux agents d'avoir des anticipations raisonnables des tendances immanentes du jeu. Il est évident que les économistes qui, actuellement, cherchent à construire des modèles mathématiques permettant d'établir le lien entre des anticipations rationnelles et l'apprentissage vont dans la bonne direction, mais ils empruntent des voies très étranges...

Selon moi, c'est une loi anthropologique fondamentale que les agents sociaux ont des espérances grossièrement ajustées à leurs chances objectives. Cette loi que je rappelle souvent signifie que les gens ne sont pas fous et qu'ils veulent en gros ce qu'ils peuvent : comme le dit Hume, le désir lui-même s'évanouit lorsque les chances de le satisfaire ne sont pas remplies¹. C'est l'une des lois sociales les plus tristes mais c'est ainsi... Les agents économiques, étant affrontés aux structures économiques, et en particulier aux effets particuliers d'une position particulière dans ces structures, intériorisent progressivement sous forme d'espérances limitées les chances objectives associées à leur position. Ils veulent ce qu'ils peuvent. Ils ont par exemple des consommations *grosso modo* ajustées à leur capacité de les satisfaire. Pour que cela soit possible – j'anticipe sur la deuxième partie de mon analyse –, il faut un monde régulier. Si le monde économique était un univers de discontinuités pures et si les agents économiques étaient, comme disait encore Leibniz, dotés d'une espèce de *mens momentanae*² (esprit momentané), si l'on avait donc une rencontre entre un marché instantané et un esprit instantané, rien ne serait intelligible. Pour que le monde économique fonctionne, pour qu'il soit tel que nous le connaissons, il faut qu'il ait ces tendances immanentes liées à des mécanismes qui favorisent la constitution de dispositions permanentes que j'appelle *habitus*.

1. David Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. André Leroy, Paris, Aubier, 1983 [1739-1740], p. 161.

2. L'expression provient d'une phrase en latin qui peut se traduire ainsi : « [...] tout corps est un esprit momentané (*mens momentanea*) [...] sans mémoire, sans conscience du sens de ses actions et de ses passions, sans pensée. » (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theoria motus abstracti*, 1671.)

L'effet de distinction et la concurrence

C'était grossièrement le premier point : le champ a une durée et une inertie, il ne va pas n'importe où, il va dans une certaine direction et, parmi les possibles qui s'offrent à un moment donné pour un connaisseur du champ, il y a une hiérarchie des possibles, tous les possibles ne sont pas équiprobables ; certains possibles, comme le dit Leibniz, ont plus de prétention à exister que d'autres. Finalement, avoir le sens du jeu économique, le sens du placement au sens rigoureux du terme, c'est avoir ce sens de l'anticipation des avenir les plus probables. Il s'agit là encore d'un concept wébérien. Weber, qui va très souvent dans le bon sens (je le prolonge...), a beaucoup insisté sur les potentialités objectives¹ qui, n'étant pas des possibles compossibles et équiprobables, sont des possibilités inscrites à la surface des choses comme dotées d'une très forte prétention à exister – c'est « ce qu'il faut faire » (« Il faut acheter du Rhône-Poulenc »). Le champ de forces est donc aussi un champ de luttes pour conserver ou transformer le champ de forces : chacun est défini par la position qu'il occupe dans cet univers et, évidemment, plus il occupe une position dominante dans la structure des positions, plus il est enclin à travailler consciemment ou inconsciemment à la reproduction de la structure. C'est la loi fondamentale du conservatisme : quand les choses vont bien pour vous dans une structure, vous tendez à la conserver (sauf accidents qui sont toujours possibles et qui méritent d'être étudiés). Inversement, ceux qui occupent une position dominée dans la structure de distribution du capital et des profits ont une propension certaine, plus ou moins forte, plus ou moins grande, à subvertir la structure des rapports de force et à transformer la structure de la distribution du capital et des avantages corrélatifs. Les stratégies des différents agents dépendent donc de leur position, c'est-à-dire de leur poids et de leur force, dans le champ.

1. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. Julien Freund, Paris, Plon, 1965, p. 348.

On arrive là à une chose beaucoup plus importante qui est une propriété essentielle du fonctionnement en champ : les actions des agents sont toujours distinctives. Qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, être dans un champ, c'est être déterminé par le fait de ne pas être ce que sont les autres. Il y a une formule que je donne toujours pour mémoire (et non pas pour le plaisir de répéter une formule dont je me gargariserais) : les intellectuels sont comme des phonèmes, ils existent par la différence. Qu'on le veuille ou non, être dans le champ intellectuel, c'est exister comme différent, comme distinct et distinctif. L'idée centrale de *La Distinction* (c'était un bon titre mais un mauvais concept), ce n'est pas que les agents sociaux recherchent [intentionnellement] la distinction (c'est la grande erreur qu'on fait sur mon livre), c'est le fait qu'ils sont [objectivement] distingués, et cela qu'ils le veuillent ou non. Les plus pauvres et les plus démunis sont distingués au sens où ils sont distinctifs, différents des autres, et où leurs pratiques sont pour une part importante le produit de leur différence. Ceci se transpose aux firmes et aux entreprises qui sont distinctives : elles sont soumises à des effets de champ, c'est-à-dire à des effets de position. Le mot de position est important pour cette raison : une position n'existe que relativement, elle est nécessairement une position relative ; l'occuper, c'est être quelque chose que les autres ne sont pas. Dans la définition de Strawson¹, un individu est quelqu'un qui occupe une position qui n'est pas occupée par les autres dans un espace où un individu est nécessairement distinctif par le fait qu'il est là où les autres ne sont pas. Dire que les firmes sont distinctives, c'est dire que les agents économiques, à commencer par les firmes, agissent en fonction des contraintes inscrites dans leur position relative, objective et, secondairement, dans la représentation qu'ils se font de cette position et qui est elle-même fonction de la position.

Lorsqu'on pense en termes de distinction, on fait comme si les gens avaient pour principe de production de leurs conduites

1. Peter F. Strawson, *Les Individus. Essai de métaphysique descriptive*, trad. Albert Shalom et Paul Drong, Paris, Seuil, 1973 [1959], en particulier le chapitre « Les monades », p. 131-150.

l'intention consciente et représentée de se distinguer, alors qu'en fait ils ont pour principe d'action le fait qu'étant distinctifs ils se distinguent qu'ils le veuillent ou non. Il se peut que la représentation qu'ils ont de leur distinction contribue à produire des stratégies de distinction. C'est là le privilège des distingués, de ceux qui sont positivement distingués, que de pouvoir avoir des stratégies distinctives. Dans tous les espaces sociaux, le comble de la distinction consiste précisément à ne pas avoir de stratégies distinctives, et une définition transhistorique de la vulgarité, c'est qu'elle recherche la distinction, de sorte que la lecture traditionnelle de mon livre, qu'elle soit inspirée par l'intention de me faire plaisir ou de me déplaire, est stupide [*rires de la salle*]. Le « m'as-tu-vu » est une propriété de la vulgarité, c'est précisément une stratégie de distinction chez quelqu'un qui n'en a pas les moyens. Inversement, le raffinement, c'est l'*understatement*, c'est être ce qu'on a à être sans plus ; c'est être distingué (et naturellement distingué) sans rien faire pour l'être.

Malgré les apparences, cette parenthèse a à voir avec le sujet : les stratégies des agents qui peuvent être des firmes, des familles, des individus, sont distinctives en ce sens qu'elles sont liées à une position dans une structure et secondairement, possiblement, à la représentation que les occupants de cette position se font de cette position. Des stratégies de distinction peuvent exister ; par exemple les fabricants de lessive ont des stratégies de distinction, mais ce qui est intéressant, c'est qu'ils en ont précisément parce qu'ils sont dans une position où il n'y a pas de distinction. C'est parce qu'il n'y a pas de différences sur leurs produits qu'il leur faut faire des différences ; les stratégies de distinction viennent compenser les effets de distinction automatiques. Voilà un bel exemple pour détruire l'idée [commune ?] de distinction.

Cet effet de distinction inhérent au fait d'occuper une position relative dans un espace est une propriété majeure que saisit la pensée en termes de champ (laquelle, je crois, a beaucoup de force pour penser un certain nombre de phénomènes qu'on ne comprend pas autrement). Ceci conduit à des tas de choses. J'y reviendrai plus lentement la prochaine fois mais, pour clôturer cette séance, je vais donner tout de suite la conclusion. Dans le modèle classique de

la formation des prix, dans le modèle de la concurrence parfaite, on fait comme si les individus ou les « agents représentatifs », cette espèce de fiction sur laquelle je reviendrai, faisaient leurs choix de marché, d'achats, à partir de l'information unique que constitue le prix (évidemment, les prix supposés d'équilibre sont susceptibles d'être perturbés par des chocs imprévus, comme l'action de l'État lorsqu'il impose des prix). Dans le modèle que je propose, on a une logique bien différente : les agents ne sont pas passivement soumis à un verdict de marché qui serait le prix, ils ont des comportements actifs, des stratégies qui prennent en compte, non pas le prix, mais les stratégies de leurs concurrents. Autrement dit, ils ne regardent pas vers le consommateur mais vers les concurrents.

Cela change tout et c'est fondamental pour comprendre la petite révolution que représente la pensée en termes de champs. Ainsi, les intellectuels ne regardent pas vers le consommateur mais vers les concurrents. On pense par exemple que le journaliste du *Figaro* écrit ce qu'il écrit pour faire plaisir aux lecteurs du *Figaro*, la polémique ordinaire le traite de pisse-copie de l'Épiscopat. S'il en était ainsi, ce serait trop simple et d'ailleurs ça ne marcherait pas. Il est vrai que chaque producteur est dans un espace de concurrence à l'intérieur duquel il y a des contraintes liées à la visée de certains publics. Aujourd'hui, des audimats¹, des enquêtes de marché tendent d'ailleurs à donner une réalité socialement constituée à cette fiction qu'est le prix du marché ou le verdict du consommateur. Le modèle que je propose est différent : le journaliste du *Figaro* ou du *Nouvel Obs* écrit par référence à ses concurrents, contre ses concurrents (« *Le Nouvel Obs* l'a fait, donc on doit le faire »)².

1. Ici, et dans tout le passage qui suit, P. Bourdieu esquisse des idées qu'il développera beaucoup plus en détail dans les analyses sur le champ journalistique qu'il présentera, en particulier dans ses enseignements au Collège de France, les années suivantes : Pierre Bourdieu, « L'emprise du journalisme », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 101, 1994, p. 3-9 ; « Journalisme et éthique », *Les Cahiers du journalisme*, n° 1, 1996 ; « Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique. Cours du Collège de France à l'Université Lumière Lyon 2, le 14 novembre 1995 », *Les Cahiers de recherche du GRS*, n° 15, 1996 ; *Sur la télévision*, Paris, Raisons d'agir, 1996.

2. Pour des développements sur cet exemple (P. Bourdieu pense notamment au critère théâtral du *Figaro*, Jean-Jacques Gautier), voir *La Distinction*, op. cit., p. 262-267.

Par exemple, un jour J, le journaliste X veut faire un article sur Canguilhem et son rédacteur en chef lui répond : « Il n'en est pas question, Canguilhem, c'est vieux, etc. » ; huit jours après un autre journal, pour d'autres raisons, fait un article sur Canguilhem : le même rédacteur en chef qui avait dit « ce n'est pas possible » dira [P. Bourdieu prend un ton irrité] : « Comment ça, on n'a pas fait Canguilhem ? » C'est un exemple typique d'effet de champ, comme je pourrais en donner des milliers. Je simplifie beaucoup (si les choses étaient aussi simples, les gens auraient compris depuis longtemps les mécanismes). Ce sont des jeux dans lesquels chaque joueur est commandé par les autres, ce qui a des conséquences pratiques : il devient difficile de « libérer les journalistes » puisque, s'ils sont en concurrence entre eux, ils ne peuvent pas se libérer. Sur ce point, il y aurait beaucoup à réfléchir...

Mais je reviens au modèle : chaque agent est distinctif, il est dans un espace de concurrence et défini par ce qui le sépare des autres, et ses stratégies ont pour principe la référence, non pas à un prix de marché ou à des besoins supposés connus et connaissables des consommateurs, mais aux intentions et aux actions des concurrents. C'est pourquoi, par exemple, l'espionnage industriel (y compris dans le journalisme) est tellement important. Il faut savoir ce que font les concurrents et essayer d'anticiper leurs réactions. Je reviendrai là-dessus la prochaine fois parce que je suis arrivé trop vite à la fin. Il faut montrer comment on arrive à ce type de pensée et ce qu'elle change. Vous ne pouvez pas voir le mérite qu'il y a à passer du mode de pensée traditionnel à celui-là si je ne vous raconte pas plus en détail comment on peut y parvenir et en quoi la manière d'étudier le marché et même le type de construction scientifique qu'il faut faire pour comprendre ce qui se passe en sont complètement changés. Les mathématiciens de l'économie pure construisent des modèles, mais ce que je propose permet de construire des modèles (qui seraient mathématisables, pourquoi pas...) qui sont d'un type nouveau et qui ne sont pas nécessairement plus compliqués. Les scientifiques durs objectent souvent que nous étudions des choses tellement compliquées qu'il n'y aurait pas de modèle, mais nos modèles ne sont pas nécessairement tellement

compliqués. S'ils sont particulièrement difficiles à construire, c'est que les présupposés (tout ce que j'ai raconté la dernière fois) que nous engageons dans le fait de donner un billet ou de rendre la monnaie sont liés à des convictions très profondes, beaucoup plus profondes que nos croyances religieuses, éthiques, ethniques, etc. C'est pourquoi j'avais commencé par les analyses du don de Mauss : elles remuent le fonds anthropologique de nos conduites économiques, des choses extrêmement profondes que nous engageons et qui nous empêchent d'arriver à des choses en définitive relativement simples. Pour cette raison, je n'aurais peut-être pas dû aller si vite à la fin : il peut vous paraître évident qu'on agit en fonction des concurrents, mais on ne peut mesurer à quel point c'est étonnant que si on voit à quel point on pense ordinairement de manière très différente, et avec un sentiment formidable d'évidence. Mes analyses peuvent produire un petit sentiment d'évidence, mais celui-ci n'est rien à côté du sentiment d'évidence que produit la représentation du marché, de l'agent atomique, etc. J'essaierai la prochaine fois de dire cela un peu mieux.

COURS DU 10 JUIN 1993

La notion de marché chez Max Weber. — Le conflit indirect. — Le modèle de Harrison White. — L'homologie et le choix à deux degrés des consommateurs. — Une triple rupture avec Weber. — L'État crée le marché : l'exemple du marché de la maison individuelle.

La dernière fois, j'avais essayé de montrer qu'il fallait penser l'économie dans la logique du champ, et non plus dans la logique du marché, ce qui constitue le premier temps du mouvement vers le changement de paradigme que je propose. J'aborderai la prochaine fois (ce sera malheureusement assez bref) le deuxième temps du mouvement, à savoir le passage des notions d'individu et de conscience individuelle à la notion de disposition ou d'*habitus*. Mais, aujourd'hui, je vais prolonger ce que j'avais dit la dernière fois, de façon à éclaircir des choses que j'avais pu laisser dans l'obscurité et surtout à approfondir le dernier moment de ce que j'avais exposé et qui concernait les relations de concurrence entre les producteurs. Comme j'étais allé très rapidement au terme de ma démarche, je suis obligé de revenir en arrière car j'avais affirmé les choses de manière péremptoire sans beaucoup de démonstrations. L'essentiel de mon propos consistait à substituer au marché conçu comme un rapport entre les consommateurs et un prix le rapport entre les producteurs, c'est-à-dire la concurrence entre les producteurs pour l'accès à l'échange ; cette concurrence s'accomplit à l'intérieur d'un champ doté d'une structure relativement invariante qui commande les stratégies des agents et qui peut évidemment être transformée par ces stratégies, l'un des enjeux des luttes à l'intérieur du champ étant la conservation ou la transformation de la structure du champ.

J'en viens au dernier point sur lequel j'avais insisté : les firmes sont en concurrence et elles ont une existence distinctive.

La notion de marché chez Max Weber

Je vais commencer par évoquer Weber. Il n'a pas inspiré ce que je vais dire, et vous verrez que je dis tout à fait autre chose que lui, mais il peut être utile comme caution de ce que je propose. Je m'expliquerai ensuite sur la différence [entre ses analyses et les miennes]. En général, je n'aime pas trop faire ce genre de choses parce que je pense que la part consacrée à l'affirmation de la distinction est trop grande dans les travaux scientifiques : sous apparence de faire le *trend report* ou l'état des travaux, on déploie souvent des stratégies de distinction plus ou moins subtiles. Mais, en l'occurrence, comme ce que fait Max Weber est relativement proche de ce que je propose et que, dans une logique de dénégation de la distinction, un certain nombre de gens ont déjà dit (et diront sûrement) que je ne fais que reprendre du Max Weber, je développerai un peu la différence, ce qui m'aidera aussi à faire comprendre les fondements de ce que je propose.

Je commence par un passage qui se trouve dans le tome I de *Wirtschaft und Gesellschaft* et qui correspond aux pages finales dans la traduction française¹. Autant vous le dire tout de suite : je n'arrive pas à m'habituer à cette traduction très étrange qui est postérieure à l'époque où j'ai beaucoup lu Max Weber². À sa parution, je me suis réjoui en pensant que je pourrais enfin lire plus facilement

1. Max Weber, « La communauté de marché [texte inachevé] », in *Économie et société*, op. cit., t. II, p. 410-416.

2. C'est, au début des années 1960, à l'incitation de Raymond Aron, qui était l'un des rares connaisseurs en France, avec Julien Freund, de l'œuvre de Max Weber dont il n'existait alors aucune traduction en français, que P. Bourdieu, qui était alors assistant d'Aron, a lu et découvert l'œuvre du sociologue allemand (auquel il allait consacrer l'un de ses enseignements de l'année 1962-1963 à la Faculté des lettres de Lille), c'est-à-dire antérieurement à la première parution de cette traduction, en 1971 chez Plon. Outre un article important consacré à la sociologie de la religion selon Max Weber (Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion de Max Weber », *Archives*

cet auteur extrêmement difficile, mais, bizarrement, je comprends souvent plus mal la traduction française que le texte allemand, soit qu'elle complique là où les choses sont simples, soit qu'elle simplifie là où c'est compliqué. Malgré cela, je vous renvoie à cette traduction du tome I de *Wirtschaft und Gesellschaft* (le tome II est en attente³), parce qu'elle est très utile et je pense que la science française doit beaucoup de gratitude à Éric de Dampierre² qui est responsable de l'édition de Max Weber et qui a beaucoup fait pour son existence et pour sa qualité – mes réserves ne sont donc pas du tout *ad hominem*.)

Dans ce dernier chapitre du premier volume de *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber consacre des réflexions à la notion de marché et à la définition de la notion de marché telle qu'il la conçoit³. Ce chapitre me paraît d'autant plus important que, comme vous le savez, Max Weber a généralisé et transposé sa théorie du marché sur d'autres terrains, en particulier sur celui où elle produit le plus d'effets, le terrain de la religion (ce qu'il décrit finalement, c'est le *marché* des échanges religieux et c'est ainsi qu'il en vient à écrire la fameuse phrase que j'aime répéter : « Le prêtre a le monopole de la manipulation légitime des biens de salut⁴. ») Weber

européennes de sociologie, t. XII, n° 1, 1971, p. 3-21), Bourdieu fera dans son œuvre un large emprunt au lexique wébérien.

1. Il n'existe toujours pas à ce jour de traduction intégrale en français. L'ouvrage paru chez Plon en 1971, et réédité sous la forme de deux volumes en 1995 chez Pocket, correspond principalement aux deux parties du premier tome. Depuis le début des années 1980, certaines parties du second tome ont été traduites, de manière dispersée : *La Ville*, trad. Philippe Fritsch, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 (éd. révisée : Paris, Les Belles Lettres, 2013) ; *Sociologie du droit*, trad. Jacques Grosclaude, PUF, 1986 ; *Sociologie de la musique. Les fondements rationnels et sociaux de la musique*, trad. et présentation par Jean Molino et Emmanuel Pedler, Paris, Métailié, 1998 ; *La Domination*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, La Découverte, 2013.

2. Éric de Dampierre incarne une forme de sociologie érudite assez éloignée de celle de P. Bourdieu, mais il était proche de Raymond Aron, avec lequel il cofonda notamment au Centre de sociologie européenne *Les Archives européennes de sociologie*, où P. Bourdieu publia à deux reprises, en 1966 et en 1971.

3. Voir la séance précédente.

4. P. Bourdieu s'inspire sans doute du passage suivant : « Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement *hiérocratique* lorsque et tant qu'il utilise pour garantir ses règlements la contrainte *psychique* par dispensation ou refus des biens

a proposé une théorie du marché et les lecteurs pressés (enfin, en France, si on avait des lecteurs pressés, ce serait déjà extraordinaire...) ont souvent sauté ce chapitre pourtant très fondateur, puisque c'est en référence à sa théorie du marché – qui n'est pas celle des marginalistes – que Weber a fait cette transposition. Ce texte que j'avais lu m'est apparu comme très important, peut-être parce que j'y ai vu une esquisse de ce que je propose. Je vais vous lire un certain nombre de passages (je les ai retraduits), où Weber me semble insister sur le fait que la concurrence présente deux phases : une première phase de concurrence entre les producteurs, puis une seconde de négociation entre l'acheteur et le vendeur.

Pour résumer de manière simple, il me semble que Weber dit que le marché tel qu'il l'entend est une concurrence entre les producteurs pour l'accès aux chances de négocier avec le vendeur¹. Je trouve très importante cette définition, même si je dois dire qu'à l'époque où j'avais lu ces textes je n'avais pas vu ces choses car on a toujours des pré-constructions. Il me semble que, dans les citations que je vais vous faire, c'est assez clair. Je cite : « On doit parler de marché dès qu'une pluralité d'individus aspirant à l'échange sont en concurrence pour des chances d'échange² » (j'ai sauté une petite formule, que je ne comprends pas bien, qui dit à peu près « en concurrence même seulement d'un côté », je ne vois pas bien ce que Weber veut dire... La traduction française traduit mécaniquement, ce qui n'a pas plus de sens que ce que je dis). « Qu'ils se trouvent spatialement réunis sur le marché local, sur le

spirituels du salut (contrainte hiérocratique). Nous entendons par *Église* une entreprise hiérocratique de caractère institutionnel lorsque et tant que sa direction administrative revendique le monopole de la contrainte hiérocratique légitime. » (M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. I, p. 97.)

1. P. Bourdieu commet probablement un lapsus en disant « vendeur » au lieu d'« acheteur ».

2. « On doit parler de marché dès que, ne serait-ce que d'un côté, une majorité de candidats à l'échange entrent en concurrence pour des chances d'échange. Qu'ils se rencontrent au marché local, au marché de grand trafic (foire) ou au marché des négociants (la Bourse), la forme la plus conséquente de la formation du marché est la seule qui permette le plein épanouissement du phénomène spécifique du marché : le marchandage. » (M. Weber, *Économie et société*, t. II, op. cit., p. 410.)

marché de grand trafic (la foire), sur le marché des négociants (la Bourse), cela représente la forme la plus conséquente de la formation de marché, la seule qui permette le plein épanouissement du phénomène spécifique du marché : le marchandage. » Autrement dit, la réalisation concrète du marché, dont Weber donne dans une première phase la définition pure, n'est qu'une réalisation particulièrement conséquente où peut s'accomplir ce qui lui paraît l'acte rationnel par excellence, le marchandage. C'est là qu'il dit des choses que j'avais citées la dernière fois : le marchandage est la relation sociale la plus instrumentale, la plus calculatrice, la plus inhumaine et, du même coup, la plus déniée dans toutes les relations fraternelles. Weber dit exactement cela¹.

Un peu plus loin il dit : « Le marché comme lieu d'échanges [donc deuxième phase] est le lieu d'une succession de socialisations rationnelles dont chacune est à ce point éphémère qu'elle s'éteint avec l'échange des biens qui en font l'objet². » C'est, là aussi, un point important : Weber insiste sur l'instantanéité de l'échange en disant, non pas, comme le feraient des marginalistes, que le marché fait instantanément un prix, mais que le marché est le lieu d'une myriade de relations sociales instantanées sans antécédents et sans conséquents. C'est une relation éphémère, totalement discontinue et sans lendemain. Les gens se rencontrent et peuvent ne rien savoir les uns des autres. Puis il développe : est-ce la même chose de négocier avec un familier ou avec un étranger, entre gens de connaissance et entre inconnus ? Autre passage de ce long chapitre dont j'ai donné la formule générale et ne retiens que quelques citations : « Les deux partenaires potentiels [P. Bourdieu se reprend : en allemand, il dit « les deux aspirants à l'échange », « les deux concurrents pour l'échange »³,

1. *Ibid.*, p. 410-411.

2. *Ibid.*, p. 410 (la traduction, comme pour la plupart des citations données dans cette leçon, diffère de celle que propose ici P. Bourdieu).

3. C'est la traduction du terme *Tauschreflektanten* que P. Bourdieu discute ici, *Tausch* signifiant « échange » et *reflektanten* pouvant avoir le sens de « poser sa candidature ». Le mot est rendu par « aspirants à l'échange » dans la traduction française dirigée par Éric de Dampierre qui n'est donc pas visée ici (*ibid.*, P. 411). Dans son intégralité,

ce qui rappelle que c'est toujours à deux degrés ; si l'on traduit par « les deux partenaires potentiels », l'idée disparaît : on voit à quel point la traduction est importante ; on peut traduire très exactement sans comprendre...] orientent leurs offres indistinctement en fonction de l'action potentielle de beaucoup d'autres concurrents réels et imaginaires, et pas seulement de l'action potentielle des partenaires de l'échange. »

Je n'adhère pas à la philosophie wébérienne de l'action comme action finale orientée vers des fins explicites, mais Weber avance donc l'idée que les agents engagés dans le marché orientent leurs actions non pas en fonction des partenaires de l'échange (le vendeur n'oriente pas seulement son action en fonction de l'acheteur qui est présent en personne, en face de lui), mais en fonction de cet univers relativement irréel de partenaires, de concurrents actuels et potentiels. Il insiste beaucoup sur le mot « potentiel » qui est employé deux fois. Dernière formule : « L'acte d'échange spécialement monétaire ne s'oriente pas séparément sur la base de l'action des partenaires [P. Bourdieu commente : c'est un peu la même idée] mais sur la base de l'action de tous les intéressés potentiels à l'échange et cela d'autant plus qu'il devient plus rationnel et plus réfléchi. » Par conséquent, plus un acte d'échange est rationnel, au sens wébérien du terme, plus il vise latéralement et non pas verticalement, plus il regarde vers les concurrents, c'est-à-dire du côté du champ, de l'espace des concurrents, et non pas du côté du client direct ou du petit réseau de clients potentiels.

Cette définition est importante parce qu'elle permet clairement de substituer au marché le champ de concurrence entre des producteurs. En fait, l'objet propre de la théorie selon Weber est l'espace de la concurrence entre les producteurs. En ce sens, Weber m'a beaucoup inspiré, en particulier pour développer la notion de

la phrase de Max Weber est la suivante : « *Das vorbereitende Feilschen aber ist stets ein Gemeinschaftshandeln, insofern die beiden Tauschreflektanten ihre Angebote an dem potentiellen Handeln unbestimmt vieler realer oder vorgestellter mitkonkurrierender anderer Tauschinteressenten, nicht nur an dem des Tauschgegners, orientieren, und um so mehr, je mehr dies geschieht.* » (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen, Mohr, 1976 [1921], p. 382.)

champ religieux¹, puisqu'en transposant cette théorie du marché (qu'à l'époque [dans les années 1960] je n'avais pas comprise), il a constitué l'espace des producteurs comme principe explicatif du produit religieux. En effet, pour comprendre un message religieux (la même chose vaudrait pour un message littéraire, une poésie, etc.), il ne suffit pas de le regarder, comme le font les structuralistes, de le regarder en lui-même et pour lui-même ; il faut le rapporter à l'espace des producteurs en concurrence pour le monopole de la production légitime de ce type de bien. Je pense qu'il s'agit là d'un déplacement très important.

Weber, dans un texte de jeunesse, a une vision assez idéalisée de cette concurrence. Il oppose toujours la logique du marché comme lieu d'un conflit pacifique à la logique politique où la violence peut s'exercer. Il distingue assez nettement la violence économique qui s'exerce par le marché et qui, en ce sens, est, selon lui, toujours pacifique, et la violence politique qui s'exerce souvent contre le marché en employant des moyens de coercition physique ou symbolique. Il insiste donc sur le fait que cette concurrence entre les producteurs est un conflit pacifique dans la mesure où il consiste dans une « tentative formellement pacifique [P. Bourdieu commente : il me faudrait une heure pour développer ce point, mais le mot « formellement » – par opposition à « substantiellement » – est très important chez Weber] pour s'emparer du contrôle de chances et d'avantages qui sont aussi désirés par d'autres² ». Je redis la même chose, en commentaire libre : la concurrence est un conflit pacifique, c'est-à-dire une tentative formellement pacifique pour s'assurer le contrôle de chances et d'avantages qui sont aussi désirés par d'autres.

On pourrait également gloser pendant des heures sur le mot « désir » et on l'aurait fait dans la période 1960-1970 où c'était le mot obligé ; il y a par exemple des textes de Foucault où le mot « désir » remplit une fonction analogue à celle que je fais jouer au mot « intérêt »³. Le choix du lexique est extrêmement important :

1. P. Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », art. cité.
2. M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. I, p. 74-75.
3. Sur ce point, voir P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 2, p. 164 et *passim*.

il est très payant à certaines époques de parler de « désir » alors qu'employer le mot « intérêt » est très coûteux parce qu'il permet à des adversaires délibérément ou spontanément stupides de réduire l'analyse à une vision utilitariste classique. Je m'explique en deux mots : Weber qui était l'homme le plus conscient de la logique du social et de son rôle dans la construction des sentiments, explique par exemple, dans un très beau texte, que le *auri sacra fames*, la « faim sacrée de l'or », est une construction sociale au sens où rien n'est moins naturel que le désir de l'or : il faut des conditions sociales de possibilité pour que le désir de l'or, le désir de l'argent se développe¹. Quand il dit « désir » ou « concurrence pour des choses désirées par d'autres », il entend le désir socialement constitué dans la référence à un champ, c'est-à-dire ce que je mets sous l'expression de « libido sociale » (*libido dominandi*, *libido sciendi*, *libido auri*, etc.). Je rappelle au passage que ce que j'entends par « intérêt », c'est une libido socialement constituée, c'est-à-dire une disposition à aimer des choses socialement constituées comme aimables dans un état donné d'un univers social déterminé : l'or dans le cas du champ économique, etc.

Le conflit indirect

Cette concurrence pour s'approprier les propriétés désirées par d'autres est un conflit pacifique et c'est extrêmement important, surtout quand, comme moi, on transpose la théorie wébérienne du marché au champ religieux. Parler de compétition pacifique permet d'éviter l'erreur qui consiste à voir toute théorie du champ comme une restauration du *bellum omnium contra omnes*² et que commet, par exemple, la lecture intéressée et stupide qui fait du champ intellec-

tuel le lieu d'une lutte à mort entre intellectuels concurrents. La théorie wébérienne du conflit consiste à dire que le conflit, loin d'être dirigé directement contre le concurrent, est toujours un conflit indirect. Le mathématicien à la recherche d'une nouvelle démonstration, le savant qui entreprend d'établir de nouveaux faits, l'écrivain qui s'efforce de faire autre chose que ce qui a déjà été fait, ne sont pas poussés par une sorte de volonté de meurtre des concurrents. Pour parler [familièrement], ils n'en ont rien à faire, ils ne s'en préoccupent pas. Il se trouve qu'ils peuvent tuer leurs concurrents, en tout cas les déclasser, les disqualifier parce que dès qu'un auteur fait date (je vous renvoie au livre *Les Règles de l'art*), il renvoie au passé ceux qui ont fait date¹. De même, une sorte de déclassement est inhérent au fait d'instaurer un nouveau paradigme scientifique : lorsqu'un paradigme scientifique s'impose, il renvoie, du moins partiellement (car les ruptures ne sont pas [totales ?]) au passé, au dépassé, au périmé, au disqualifié [le paradigme précédent]². Il s'agit donc d'un conflit indirect qui, à la différence du conflit ordinaire, n'est pas dirigé contre les concurrents mais qui est un effort parallèle à celui du concurrent. Il se trouve simplement, et c'est la triste loi de la compétition scientifique, que celui qui a raison et impose une nouvelle vérité discrédite les autres, mais il le fait sans chercher pour autant à les disqualifier, à les surpasser.

Cette analyse que j'ai esquissée plusieurs fois me paraît importante parce qu'il existe une lecture naïvement anthropologique, à La Rochefoucauld, des analyses que j'ai pu proposer sur le champ littéraire, qui n'est pas du tout conforme à ma vision du monde. Elle laisse penser que je projette sur le monde intellectuel ma vision indigène du monde intellectuel, soit une espèce de volonté de meurtre généralisé. Cela m'énerve beaucoup et c'est pourquoi j'insiste ici un peu sur ce point, même s'il n'a pas grand rapport

1. Voir M. Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, op. cit., p. 57 et, plus généralement, la section « L'esprit du capitalisme », p. 43-80.

2. Hobbes emploie cette formule, souvent traduite par « la guerre de tous contre tous » ou « la guerre de tout homme contre tout homme », pour caractériser les relations entre les hommes en l'absence de « puissance capable de les tenir tous en respect ». Voir *Léviathan*, trad. Gérard Mairet, Gallimard, « Folio », 2000 [1651], particulièrement le livre I,

chap. 13, « De la condition du genre humain à l'état de nature, concernant sa félicité et sa misère », p. 220-228.

1. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., en particulier la section « Faire date », p. 259-264.

2. Voir Pierre Bourdieu, « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2-3, 1976, p. 88-104.

avec ce que je viens de raconter. Il y a une différence fondamentale entre « être en concurrence objectivement avec » et « rivaliser avec ». Je pense même que ces deux attitudes correspondent à des positions différentes dans le champ. C'est le propre des dominés dans les champs que d'être condamnés au *Sichgleichmachen* (« se faire l'égal de »), comme disait Hegel¹ : des petits veulent se faire grands, ils veulent rivaliser avec les grands et se cherchent des différences à tout prix ; ils sont prêts [dans le champ scientifique] à dire le faux pour avoir raison contre celui qui malheureusement les disqualifie en disant ce qui est considéré, à ce moment-là, comme le vrai. Cette différence entre « être objectivement en concurrence avec » et « rivaliser avec » est importante et la vision de la concurrence comme rivalité est la vision des vaincus. Je m'exprime péremptoirement mais il s'agit là très souvent d'une stratégie de ressentiment. Je suis obligé de le dire parce que la sociologie des intellectuels (qui, je le dis fréquemment, est très rare) est souvent confondue avec la sociologie spontanée ou ce que j'appelle la vision de Thersite² que les vaincus développent dans la concurrence intellectuelle pour discréditer les vainqueurs. On tend ainsi à considérer le sociologue qui écrit *Homo academicus*³ comme une sorte de revanchard, mais cette façon de voir est en contradiction avec la position socialement remarquable que peut occuper celui qui écrit. Plus généralement, une série de choses contradictoires sont inscrites dans cette confusion. J'hésite à faire ce genre de mise au point car j'ai l'air de parler

1. « Ce facteur [le besoin d'être reconnu] devient ainsi une destination finale particulière à l'égard des moyens pour eux-mêmes et pour leur possession, comme à l'égard de l'art et de la manière de satisfaire les besoins. Il contient de plus immédiatement l'exigence de l'égalité avec les autres ; le besoin de cette égalité, d'une part, et le fait de se rendre égal [*Sichgleichmachen*], à savoir l'imitation, comme, d'autre part, le besoin de la particularité qui est également présente ici, à savoir de se faire valoir par une excellence, deviennent eux-mêmes une source effective de la multiplication des besoins et de leur diffusion. » (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Garnier-Flammarion, 1999 [1820], § 193, p. 257.)

2. Voir P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 315-318. Thersite est un personnage de soldat dans l'*Illiade* (P. Bourdieu a également en tête sa réapparition dans *Troilus et Cressida* de Shakespeare).

3. Pierre Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984. P. Bourdieu avait pris la peine d'anticiper sur ce type de lecture du livre (voir en particulier p. 13).

personnellement. En même temps, c'est la seule occasion que j'ai de dire ce genre de choses : cela m'embête de l'écrire, mais quand je lis ce qu'on écrit, cela m'énervé tellement que je ne peux pas toujours rester silencieux.

La concurrence dans laquelle, qu'il le veuille ou non, tout agent lancé dans un champ est engagé (développer ce point serait utile mais m'entraînerait loin...) n'a rien d'une sorte de compétition. S'agissant des grandes révolutions scientifiques, si on relit, par exemple ce qu'on peut savoir sur Einstein, ce n'est pas quelqu'un qui voulait à tout prix faire mieux que tel autre. C'est parce qu'une sorte d'erreur de psychologie élémentaire est inhérente à la mauvaise compréhension de la concurrence que j'ai insisté si lourdement. Simmel, dont je ne suis pas un grand fan, a proposé de très belles analyses de la concurrence comme différente du conflit ordinaire, de la guérilla quotidienne, *bellum*¹, etc.

Le modèle de Harrison White

Weber entend le marché d'une manière très particulière, mais il garde le mot. C'est un problème dans la recherche : si l'on garde un mot en lui donnant un sens différent du sens ordinaire, les imbéciles vont le rabattre sur le sens ordinaire. Weber a pris ce risque. J'ai pour ma part hésité très longtemps entre « champ » et « marché », parce que conserver le mot de marché a évidemment des avantages (cela dispense par exemple d'être obligé de tout raconter), mais, au total, les coûts sont largement supérieurs aux profits. Ce n'est pas dans un souci de distinction que je dis « habitus » plutôt que « habitude », « champ » plutôt que « marché », mais pour éviter les retours en force de la philosophie immanente à un mot. Weber prend le parti de garder la notion de marché, mais, comme je l'ai

1. P. Bourdieu pense aux pages consacrées à « la concurrence comme lutte indirecte et forme de synthèse sociale » dans Georg Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel et Sibylle Muller, Paris, PUF, 1999 [1908], p. 297-309 (à l'intérieur du chap. 4 « Le conflit »).

dit en commençant tout à l'heure, en distinguant très nettement deux moments : la concurrence entre les producteurs pour les chances d'échange et, deuxième phase, l'échange avec le partenaire immédiat. Weber dit que « cet échange est un compromis d'intérêts dans lequel des biens et autres avantages sont transmis comme compensations réciproques¹ ».

Avant d'en venir à la révision que je vais faire de Weber et de marquer les différences par rapport à ce qu'il propose, je voudrais évoquer mieux que je ne l'ai fait la dernière fois l'article de Harrison White. Ce sociologue américain, actuellement professeur à Harvard, est un extraordinaire auteur. Là, je ne peux pas m'empêcher de dire que ceux qui restent enfermés dans les quatre coins français (« Est-ce qu'il faut faire du Untel plutôt que du Untel ? », etc.) feraient mieux de penser un peu au grand large et de regarder l'univers américain qui propose à la fois Goffman et White, c'est-à-dire des gens qui sont totalement incompatibles. Goffman n'avait aucune idée de ce que faisait Harrison White, qui n'a sans doute qu'une considération amusée à l'égard de ce qu'a fait Goffman. Pour ceux qui penseraient que c'est un indice de l'archaïsme de la sociologie, je dirais que les mathématiciens se regardent souvent de la même manière : ils ne se comprennent pas entre eux et se regardent parfois avec commisération... La différence, toutefois, c'est qu'entre les tenants de manières de faire des mathématiques qui ne se comprennent pas, il y a un respect qui n'existe pas toujours entre des sociologues qui font tous de la sociologie mais ne se comprennent pas. C'est sûrement une différence... En tout cas, je ne fais pas partie de la catégorie de ceux qui méprisent ceux qui ne font pas exactement comme moi. C'est une parenthèse que j'hésite à faire mais elle est importante. J'ai donné le principe de la plupart des discussions sur les rapports entre sociologie et économie en disant que les gens disent presque toujours qu'il ne faut pas faire ce qu'ils ne savent pas faire². En sociologie, c'est pareil : comme faire du White suppose une culture mathématique (White a une

1. Max Weber, *Économie et société*, op. cit., t. I, p. 113.
2. Voir en particulier la leçon du 27 mai 1993.

formation de mathématicien), il sera facile de dire : « Moi, je suis ethnométhodologue et rien ne vaut l'ethnométhodologie » ; mais c'est une façon de faire de nécessité vertu et de faire oublier qu'on ne sait pas les mathématiques et qu'on ne comprend rien à White.

White propose une théorie, un modèle mathématique empiriquement fondé qui me paraît être une forme rigoureuse de la théorie wébérienne du marché. Ce qui est étonnant, c'est que White ne connaît vraisemblablement pas la théorie wébérienne (en tout cas, il n'y fait pas référence et comme c'est un honnête homme, cela signifie qu'il ne la connaît pas). Il dit donc : « Les producteurs se surveillent les uns les autres dans le marché [*watch each other*] » et, un peu plus loin, « les marchés sont des cliques tangibles de producteurs se regardant les uns les autres [*watching each other*]¹ », du coin de l'œil. C'est toujours cette idée du changement de paradigme que j'opère. White dit que pour comprendre ce que font les patrons, les producteurs, il est important de voir leurs positions par rapport aux autres producteurs². Il dit en passant que la firme est distinctive³, ce que j'avais longuement développé l'autre jour. Concrètement, il essaie de montrer que chaque producteur est défini par une sorte de gradient de force de marché, par un certain volume de revenus, de profits et un certain volume de production. Il caractérise donc chaque firme par un indice W qui indique le revenu et par un indice γ qui indique le volume et, à partir de cet indice $W(\gamma)$, il essaie de comprendre les stratégies des firmes à l'égard des autres firmes et qui leur sont à la fois suggérées et imposées par leur poids relatif dans la structure des firmes, leur puissance relative, etc. Il continue en disant que les patrons savent ce qu'il en coûte de produire quelque chose et ils essaient de maximiser leur revenu

1. « Markets are self-reproducing social structures among specific cliques of firms and other actors who evolve roles from observations of each other's behavior. » (Harrison C. White, « Where do markets come from ? », *American Journal of Sociology*, vol. 87, n° 3, 1981, p. 518.) « Markets are tangible cliques of producers observing each other. Pressure from the buyer side creates a mirror in which producers see themselves, not consumers. » (*Ibid.*, p. 543-544.)
2. « In contrast, my view, presented above, is that firms decide on the basis of observed positions of all other producers. » (*Ibid.*, p. 520.)
3. *Ibid.*, p. 520.

en déterminant le bon volume pour leur produit. S'ils réussissent, ils trouvent une niche sur le marché pour leur produit et ils sont positivement sanctionnés par les acheteurs qui achètent le volume en question¹. L'analyse de White fait voir que ce qu'il appelle le marché est caractérisé par un certain degré d'inégalité : il construit un indice de Gini pour caractériser le degré de dispersion du marché et il essaie ensuite de caractériser chaque agent par sa position dans cette distribution et par les stratégies en matière de volume et de revenu qui lui sont imposées par cette position.

Pour résumer : alors que la théorie traditionnelle considère que les firmes s'appuient sur des conjectures sur les goûts des acheteurs pour décider de leurs offres de marché, White propose de dire que les firmes prennent leurs décisions (leurs investissements, leurs volumes de production, etc.) sur la base des positions observées de tous les autres producteurs et qu'elles sont à la recherche de niches sur le marché. À l'idée de marché unifié, unitaire, instantanément unique ou unifié, il substitue l'idée d'un marché constitué d'un ensemble de sous-marchés coexistants, le problème de chaque producteur étant de trouver son marché, son créneau (la notion de créneau est différentielle).

L'homologie et le choix à deux degrés des consommateurs

Ceci me paraît évidemment très proche de ce que je voulais proposer et que j'ai proposé il y a très longtemps à propos du marché des biens symboliques (le marché de la littérature, de la peinture, etc.)² puis que j'ai retrouvé à propos de la maison individuelle qui est un bien économique³. Je suis heureux de voir, proposée par White,

l'idée que, finalement (là, je décroche par rapport à White), ce qu'on décrit d'ordinaire comme un rapport d'offre et de demande est en réalité un rapport d'homologie de position entre des acheteurs et des vendeurs occupant des positions homologues dans deux espaces différents. Autrement dit, comprendre ce qui se passe sur un marché, c'est comprendre la structure du champ de production. Pour prendre une image : sur le marché de la coiffure, il y a une structure de l'espace de production avec, à un bout, Carita et, à l'autre bout, le coiffeur de quartier ; en face, il y a une structure de l'espace de consommation et les goûts, comme les offres, sont dispersés.

(Pour faire comprendre, je peux dire que j'ai eu l'intuition de ce modèle en cherchant à rendre compte de choses que j'observais. En particulier, un peintre d'avant-garde avec qui je parlais du marché de la peinture m'avait dit comme une plaisanterie – tout à fait fondée : « Au fond, tu sais, tout le monde vend. » Dans sa bouche, c'était très insultant ; cela signifiait que même le néo-impressionniste minable qui expose chez Durand-Ruel avait des clients. Partant de là, j'ai travaillé sur les galeries à Paris et j'ai essayé de voir comment s'établissait la correspondance entre la structure de l'offre, la structure des galeries, leur distribution dans l'espace géographique mais aussi dans l'espace social, et la structure de la demande, de la réception. À la limite, on peut dire qu'entre le peintre qui fait du *minimal art* et le néo-impressionniste, il n'y a pas concurrence au sens naïf du terme. De même, il n'y a pas concurrence entre [l'auteur de romans sentimentaux] Guy des Cars et Robbe-Grillet ou Echenoz. Cela dit, ils sont dans le même espace et ils sont objectivement concurrents en ce sens que, par son existence, l'un décline l'autre. C'est pourquoi il peut y avoir, à l'intérieur d'un champ de concurrence, des envies de meurtre, mais elles sont inégalement distribuées. Aujourd'hui, on a un retour du refoulé esthétique et on voit que, pour aller vite, les envies de meurtre sont du côté de ceux qui sont déclassés par les avant-gardes¹. En

1. P. Bourdieu semble ici résumer plutôt que citer un passage de l'article.

2. Voir P. Bourdieu, « Le marché des biens symboliques », art. cité ; « La production de la croyance », art. cité. Ces deux articles sont repris sous des formes remaniées dans *Les Règles de l'art*, op. cit.

3. Voir « L'économie de la maison », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81, 1990 (repris dans *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit.).

temps normal, elles ne se manifestent pas – à l'Académie, monsieur Dutourd est un homme très pacifique¹ –, mais il suffit que les conditions soient données pour qu'on ait quelque chose d'un peu yougoslave... [réagissant à de petits rires dans la salle² :] oui, je me permets pour une fois cette analogie : je vous renvoie au dernier numéro de *Liber* dans lequel vous trouverez une analyse du fonctionnement du champ intellectuel yougoslave qui illustre parfaitement ce que je suis en train de dire.)

On a deux espaces qui se correspondent mais un peu à la façon des commerces à l'aveugle. On raconte que dans certaines sociétés archaïques il y avait des échanges sans parler³ : une tribu déposait un bien, l'autre le prenait et déposait un autre bien, etc. Le marché tel que je le vois n'est pas loin de cela : des univers de production relativement indépendants, objectivement concurrents (parce que, bien sûr, ils ont des répercussions les uns sur les autres) entrent en relation avec des niches qui sont, elles aussi, des univers indépendants (la cliente du coiffeur de quartier à Antony ne se réfère pas à la cliente de Carita : elle sait bien, par son magazine, que Carita, ce n'est pas pour elle).

Ce que je dis implique une théorie de la production mais aussi une théorie de la consommation. En effet, tandis que les producteurs sont en concurrence pour des niches, les clients font de leur

reviendra plus longuement dans son cours sur Manet (voir *Manet. Une révolution symbolique*, op. cit., notamment p. 19 et 26).

1. Jean Dutourd était, au moment du cours, l'un des représentants les plus médiatisés de l'Académie française, où il avait été élu en 1978.

2. La réaction de l'auditoire tient au fait que le cours a lieu tandis que différents conflits déchirent depuis 1991 l'ex-République yougoslave. Le numéro 14 de *Liber. Revue européenne des livres* (supplément au numéro 98 d'*Actes de la recherche en sciences sociales*, juin 1993) est intégralement consacré aux intellectuels yougoslaves et à ces conflits.

3. Max Weber évoque ce type d'échanges dans le texte auquel P. Bourdieu se référerait au début de cette leçon : « L'une des formes caractéristiques du commerce non encore développé est l'échange muet. Cet échange s'effectue sans contacts personnels, l'offre se fait en déposant les marchandises en un endroit habituel, la contre-offre également ; le marchandage consiste à augmenter d'un côté ou de l'autre les marchandises offertes jusqu'à ce que l'une des parties, insatisfaite, retire ses marchandises, ou, satisfaite, emporte celles du partenaire. L'échange muet est l'opposé radical de toute fraternité personnelle. » (*Économie et société*, op. cit., t. II, p. 412.)

côté des choix à deux degrés. On le sait très bien par les analyses de consommation : les acheteurs choisissent d'abord un marché et ensuite un produit. Tous les consommateurs qui sont dans la salle savent que les choix sont à deux degrés : on choisit une niche dans un espace d'offre et ensuite, à l'intérieur de ce qui est offert dans ce sous-espace, on choisit [l'objet particulier]. Tout ceci peut vous paraître trivial, mais c'est un changement de représentation très profond et très important pour comprendre le fonctionnement des champs de production de biens matériels et de biens symboliques. C'est peut-être parce que je n'avais pas rendu cette analyse assez claire qu'un certain nombre de choses que j'ai proposées sur les champs intellectuel, artistique et autres, ont été si mal lues...

Une triple rupture avec Weber

On pourrait faire une lecture généreuse de Weber qui lui prêterait tout ce que je suis en train de dire et c'est ce que j'ai souvent fait, mais en même temps c'est dangereux. De même qu'il est dangereux de garder la notion de marché alors qu'on l'a reconstruite car on peut toujours vous rabattre sur la vision ordinaire, de même il est dangereux de trop prêter à Weber car on dira que vous êtes « wébérien » (en général, ce n'est pas un compliment) et on rabattra ce que vous avez accordé à Weber sur ce qu'a dit vraiment Weber (si tant est qu'on sache ce qu'il a dit vraiment... – par ailleurs, dans ses meilleurs moments, un auteur peut dire vraiment ce qu'on lui fait dire généreusement...). Je crois donc important d'énoncer les trois points stratégiques sur lesquels, il me semble, il faut rompre avec Weber.

Une première différence renvoie à ce que j'ai montré dans un article des *Archives européennes de sociologie*¹. J'avais fait une lecture critique du célèbre chapitre de *Wirtschaft und Gesellschaft* consacré à la religion en montrant que Weber décrivait les rapports entre le

1. Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, n° 1, 1971, p. 3-21.

prêtre, le prophète et le sorcier comme des interactions, c'est-à-dire qu'il donnait comme principe explicatif des stratégies de ces trois protagonistes de la lutte religieuse leurs intentions conscientes de rivaliser avec leurs concurrents. Il mettait par exemple l'accent sur le fait que le prêtre usait de stratégies d'excommunication contre le prophète. L'interaction, la confrontation réelle suppose la présence réelle ; il n'y a d'interactions qu'entre des gens qui se rencontrent concrètement dans le même espace. À cette théorie des échanges religieux en termes d'interactions, j'ai substitué une théorie des échanges religieux en termes de structures : le prêtre et le prophète peuvent ne jamais se rencontrer. De même, le *lector* peut ne jamais rencontrer l'*auctor* et le professeur de philosophie peut ne jamais rencontrer le philosophe (sauf en lui-même, au prix d'une usurpation d'identité). Ils sont pourtant en relation objective de confrontation structurale, ils sont en concurrence au sens que j'ai indiqué tout à l'heure.

Autrement dit, l'interaction n'est pas la structure. Quand White dit « *watch each other* », il se réfère encore à une intention consciente (les producteurs se surveillent). Les concurrents peuvent certes se référer consciemment les uns aux autres, mais le principe de leurs actions n'est pas complètement compris dans la représentation qu'ils se font de leurs concurrents ; il est inclus dans la position objective qu'ils occupent par rapport à ces concurrents et qui peut agir sur eux, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non. Le petit auteur raté a une représentation de l'auteur consacré qui est inscrite dans sa position et c'est la représentation qui est le produit de la position et non pas l'inverse. Réduire les relations de concurrence à la représentation consciente des concurrents qui se regardent du coin de l'œil et se surveillent mutuellement, c'est s'interdire de comprendre l'essentiel des luttes pratiques ou symboliques. Vous verrez dans l'article sur la sociologie de la religion de Weber en quoi ce changement de point de vue conduit à rendre intelligibles des choses que Weber – qui est, au fond, dans une logique de la philosophie de la conscience, de la représentation, et non pas de la structure et de l'inconscient structural – s'interdit de comprendre. Ce formidable savant les enregistre, mais il ne peut en rendre compte

avec son propre modèle. Autrement dit, le principe des différences entre les agents est leur pouvoir différentiel sur le marché. Leur pouvoir sur les autres concurrents peut être direct, par exemple s'il consiste à élever le droit d'entrée pour interdire l'accès au marché à de nouveaux concurrents, ou indirect, s'il s'exerce par l'intermédiaire du pouvoir de l'État capable d'exercer des effets sur le marché. Je reviendrai sur ce point fondamental : chez Weber, qui reste un penseur libéral au sens traditionnel du terme, l'idée du pouvoir de l'État sur le marché n'est pas présente. (Je suis un peu désolé car j'aurais pu dire tout cela en quelques mots – « structure n'est pas interaction stratégique » – et je piétine un peu parce qu'il n'est pas facile de retrouver les formulations simples de cette différence. Du coup, je demande pardon à ceux qui m'ont entendu dire cela cent fois et qui doivent penser que je traîne, comme aux autres qui trouvent peut-être que ce n'est pas encore assez clair.)

La deuxième différence est celle que j'ai indiquée tout à l'heure. Weber dit que les agents sont en concurrence entre eux pour l'accès à la transaction, pour les chances d'échange, et il décrit la transaction face à face comme une sorte de compromis dans lequel chacun fait des concessions. Je fais pour ma part tout à fait autre chose. On peut revenir à la religion où les choses se voient mieux. Weber insiste sur le fait que les prêtres négocient en quelque sorte avec leurs clients pour donner satisfaction, dès qu'ils le peuvent, aux demandes magiques que satisfait le sorcier. Par exemple, le pèlerinage à Lourdes répond à la demande de guérisons immédiates. Dans certaines conjonctures, comme l'*aggiornamento* des années 1960¹, la prêtrise fait disparaître les satisfactions magiques de type sorcier, mais, si les temps changent, elle peut être amenée, sous la pression des rapports de force structuraux, à refaire une place aux gratifications de type sorcier. Du point de vue de Weber, les échanges entre les professionnels et les profanes, entre les producteurs et les consommateurs, sont des transactions, des négociations, des com-

1. Terme qui signifie littéralement « mise à jour ». Il fut utilisé par le pape Jean XXIII dans son discours de convocation en 1959 du concile Vatican II où un important mouvement de réformes devait être examiné.

promis. Dans le modèle que je propose, il y a des compromis, mais ils sont structurellement contraints. C'est ce que j'exprimais à travers le fait que le marché est à deux degrés : les marchés réels sont des ensembles de sous-marchés séparés avec des intersections plus ou moins grandes. Dans l'exemple que je prenais des écrivains occupant des positions extrêmes, Guy des Cars et Robbe-Grillet ne sont pas vraiment en concurrence et, tout au long du continuum, il y a des intersections entre les marchés et des gens qui peuvent hésiter. On le voit dans le cas des journaux par exemple : il y a des chevauchements de clientèles qui correspondent à des intersections de l'offre. Pour autant, on n'est pas dans la logique de la transaction directe et c'est, je crois, une naïveté de Weber que de penser que les producteurs religieux sont directement déterminés par le souci de donner satisfaction à des besoins de laïcs. C'est dans la concurrence entre les prêtres et les prophètes que se produisent, comme par mégarde, des biens qui se trouvent donner satisfaction à des personnes qui, du côté des laïcs, ont des attentes correspondantes. Ce n'est pas la logique du créneau ou de l'enquête de marché : l'Église ne fait pas d'enquête de marché. On pourrait m'objecter que certaines enquêtes sociologiques peuvent être considérées comme des enquêtes de marché¹, mais je crois que je me suis fait comprendre sur cette deuxième différence (l'idée du choix à deux degrés : choix du marché puis choix de l'objet) : il est difficile de bien exprimer ces choses quand on doit aller vite...

La troisième différence tient à ce que Weber reste dans la théorie de la concurrence entre les producteurs pour le client alors qu'à mes yeux, pour comprendre les phénomènes économiques dans les sociétés contemporaines, il faut substituer à la concurrence entre les producteurs pour le client la concurrence entre les producteurs pour les clients qui passe par la concurrence entre les producteurs pour le pouvoir sur le marché, et donc sur le client à travers le pouvoir sur l'État. C'est évident dans le cas du marché de la maison individuelle sur lequel j'ai travaillé, mais cela me paraît également vrai pour le

1. Allusion à la tradition liée au chanoine Fernand Boulard (1898-1977) qui recense les « messalisants », les « pasqualisants », etc.

marché du pétrole, le marché des oléagineux, le marché des huiles alimentaires, etc. La concurrence objective entre les producteurs passe par une concurrence pour la construction du marché (en particulier, les barrières à l'entrée) qui s'exerce par l'intermédiaire de l'État : la réglementation notamment peut contribuer à créer un marché plus ou moins favorable à certaines catégories de producteurs. Cela revient à dire que le marché est un artefact social construit en grande partie par l'État pour la concurrence entre les producteurs.

Ici, pour montrer très vite en quoi je me différencie de Weber, il faudrait reprendre ce qu'il dit, dans le petit chapitre sur le marché que j'ai signalé tout à l'heure, sur le monopole de vente sur la base du *Stand*, de l'ordre (au sens des ordres d'Ancien Régime)¹. Il explique que, dans les sociétés précapitalistes, il y avait des appropriations statutaires de clientèle : un certain nombre de gens appartenant à certaines catégories sociales avaient le monopole de la clientèle, un créneau socialement assigné. (Il existe encore des monopoles de ce type. J'avais fait l'an passé un topo sur les professions au sens anglo-saxon du terme – *professions* –, pour montrer à quel point les professions étaient en lutte². En France, un certain nombre de gens importent la théorie des professions des États-Unis, où elle est très importante³, mais sans faire la critique historique de la genèse de ce concept. D'ailleurs, ils ne voient pas que le mot *profession* ne peut pas se traduire – il ne signifie pas du tout « professions libérales ». Cette théorie des professions qui a été développée par Parsons⁴ et par beaucoup d'autres et qui est très liée à la philoso-

1. M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. II, p. 413-415.

2. Voir la leçon du 21 novembre 1991 dans *Sur l'État*, op. cit., p. 481, ainsi que P. Bourdieu (avec Loïc Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 212-213 ; nouvelle édition augmentée sous le titre *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, 2014.

3. Sous sa forme fonctionnaliste ou sous sa forme interactionniste, la sociologie des professions connaît une nouvelle vigueur en France dans les années 1980 et 1990. Le phénomène sera en quelque sorte consacré par la parution du livre de Claude Dubar et Pierre Tripier, *Sociologie des professions*, Paris, Armand Colin, 1998.

4. Talcott Parsons, « The professions and social structure », *Social Forces*, vol. 17, n° 4, 1939, p. 457-467 et *Éléments pour une sociologie de l'action*, trad. François Bourricaud, Paris, Plon, 1955.

phie libérale de la concurrence, des effets de la compétition, oublie que les professions existent en tant que telles avec l'agrément de l'État, par exemple au travers du diplôme d'État qui instaure des droits d'entrée, des clientèles attirées, assignées, qui définissent des exercices illégaux de l'activité, etc. Je ne développe pas plus ici sur cette théorie ultralibérale...)

Weber dit que les monopoles capitalistes ne sont pas du tout du type des monopoles de *Stand*. Ce sont des monopoles conquis dans une situation de libre concurrence sur le marché grâce à la force de la possession. « Ils dépendent exclusivement de facteurs économiques rationnels¹. » C'est, je pense, la naïveté fondamentale de Weber, qui est un théoricien de la rationalisation, de la rationalité formelle : interprétant l'évolution économique comme un processus de rationalisation (je ne développe pas²...), il considère que le marché tel qu'il le définit est un progrès dans le sens de la rationalité dans la mesure où il est le lieu de monopoles fondés en raison. Le monopole ne s'exerce pas contre le marché comme le monopole précapitaliste à base d'ordres et de privilèges, mais à travers le marché³. Je cite, à peu près, c'est à la fin du volume 1 auquel j'avais renvoyé : « La seule forme pacifique d'acquisition du pouvoir économique est l'acquisition par le monopole capitaliste. » Weber, au fond, oppose l'acquisition, la conquête de marché, à la conquête militaire ou à la conquête politique. Il y a une sorte d'idéalisation de l'appropriation des biens par l'échange libre qui entraîne toute une philosophie de l'histoire.

Contre ces deux monopoles, il faudrait introduire une troisième théorie du monopole que Weber, à mon avis, oublie et à laquelle j'ai fait allusion en évoquant les professions : les monopoles qui s'exercent, qui s'obtiennent et qui se maintiennent à travers le pouvoir sur l'État. J'en donne un exemple tout de suite. Dans une certaine mesure, dans les années 1970, un certain nombre de

grandes banques françaises se sont donné une sorte de monopole de fait du crédit immobilier en créant, à travers une action sur l'État, les conditions favorables à une politique immobilière d'un certain type. Le cas de la médecine serait aussi tout à fait [illustratif?] : il existe des monopoles qui sont conquis dans la lutte pour l'État et qui sont maintenus aussi longtemps que l'État garantit une clientèle attirée aux détenteurs de certains titres. C'est pourquoi les luttes autour du système scolaire dans les sociétés modernes sont d'une violence extrême ; les capitalistes scolaires doivent leur position de monopole à un titre... C'est l'anesthésiste et l'infirmière anesthésiste¹... Il y a des frontières sociales extrêmement dures : tous ceux qui doivent donc une position de monopole à la possession d'un titre garanti par l'État ont pour cible principale de leur action (bien sûr, ils continuent à regarder leurs concurrents du coin de l'œil) la concurrence avec leurs concurrents auprès de l'État, c'est-à-dire dans les commissions, dans les comités, dans les lobbies, dans les groupes de pression, etc. Quand un gouvernement change comme aujourd'hui², on voit les différents lobbies s'agiter auprès des nouvelles instances gouvernementales. Cette observation évidente, anecdotique, constitue une vérification empirique comme une autre.

L'État crée le marché : l'exemple du marché de la maison individuelle

Pour comprendre la différence [entre ce que je propose] et l'analyse de Weber afin de voir ce qu'elle implique du point de vue de ce qu'est le marché ou le champ de production, je vais prendre très rapidement l'exemple de la maison individuelle auquel j'ai fait allusion plusieurs fois. Je vous renvoie, si vous voulez plus de détails, au numéro « L'économie de la maison » d'*Actes de la recherche en*

1. M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. II, p. 415.

2. Voir notamment P. Bourdieu, *Sur l'État*, op. cit., p. 241-242.

3. « Les bénéficiaires de monopoles d'ordres [*ständisch*] affirment leur pouvoir contre le marché et le limitent, tandis que le monopoliste économique rationnel règne à travers le marché. » (M. Weber, *Économie et société*, op. cit., t. II, p. 415.)

1. Référence à un exemple que P. Bourdieu cite parfois et qu'il emprunte à Erving Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, t. 1 : *La présentation de soi*, trad. Alain Accardo, Paris, Minuit, 1973, p. 34-35.

2. Le cours a lieu quelques semaines après les élections législatives de 1993 qui se concluent par un changement de la majorité politique (la droite revient au pouvoir).

sciences sociales, numéro double paru il y a deux ou trois ans : vous y trouverez un ensemble d'études empiriques dont je vais simplement donner la philosophie ici.

Dire que le marché tel que je l'entends est une structure de rapports de force entre les producteurs engagés dans des luttes pour perpétuer ou transformer ce rapport de force, notamment par une action sur l'État en tant que détenteur de moyens de conserver ou transformer ce rapport de force (en gros, je crois que je viens de donner là, en passant, ma définition du marché), c'est dire que le marché est une construction sociale qui n'a rien à voir avec cette sorte de réalité née *sua sponte* [spontanément] du mouvement naturel de la concurrence dont parle la théorie néolibérale. Le marché est un artefact social (cela ne veut pas dire qu'il n'est pas réel, il l'est au contraire terriblement...), une construction sociale, dans laquelle l'État joue un rôle déterminant à travers les actions réglementaires.

Que fait l'État ? Je vais aller du plus évident, du plus indiscutable (il y a le *minimum minimorum*, les fonctions minimales de l'État, qu'acceptent même les marginalistes les plus libéraux) jusqu'au plus rarement évoqué. L'État régule les marchés, il maintient l'ordre moral et la confiance dans l'économie entendue comme un tout. Dans le langage de certains néo-institutionnalistes, marginalistes comme Williamson, il abaisse les *enforcement costs*, les coûts d'imposition des conditions dans lesquelles l'échange est possible : il n'y a pas besoin d'un revolver pour pouvoir commencer à négocier, une espèce d'ordre social assure des conditions qui le permettent. L'État abaisse aussi les *measurement costs*, les coûts de mesure : il y a des poids et des mesures standard, on n'a pas à se battre, comme cela arrive dans les sociétés sans système métrique, pour savoir si l'on se réfère à la coudée d'un homme très grand ou très petit ; l'État assure une fonction d'homogénéisation, de standardisation et de pacification. À un degré supérieur d'intervention, il est l'arbitre de tout marché, il joue un rôle déterminant dans le rapport entre les firmes et leurs manières de résoudre les problèmes. Les semi-libéraux l'accordent encore : l'État, comme un arbitre sur le terrain de football, est un gardien du respect des règles, il remplit une fonction de contrôle. Par exemple sur un marché très violent comme le marché du

pétrole où il y a des meurtres, des avions qui tombent par hasard dans la Méditerranée¹ (on est loin du marché pur et parfait...), l'État s'efforce de faire en sorte que les règles soient *grosso modo* respectées. Je n'ai pas le temps de citer des auteurs, mais beaucoup de gens ont dit tout cela...

Plus profondément, l'État, je l'ai suggéré tout au long de mes analyses, joue un rôle déterminant dans la construction du marché, dans la construction même de ce qu'on appelle l'offre et la demande. Il a le pouvoir d'agir sur la demande et même, à la limite, de la produire, en tout cas de l'orienter très fortement dans certaines directions plutôt que dans d'autres ; et il a le pouvoir d'agir sur l'offre, en tout cas de l'orienter très fortement dans certaines directions plutôt que dans d'autres. Ayant le pouvoir d'agir sur la demande et sur l'offre, il peut transformer de manière très forte la réalité même de ce qu'on appelle le marché, les transactions qui s'y déroulent, etc. Du même coup, il a ce pouvoir « méta » (vous vous rappelez, j'avais dit l'État est « méta »²) d'agir sur les lois immanentes de tous les champs, sur celles du champ intellectuel (plus ou moins bien), économique, etc. Il est évidemment l'enjeu de luttes entre ceux qui prétendent dominer chacun des champs. C'est ce que je disais tout à l'heure : il peut agir sur la réglementation, les droits de propriété, etc.

Je vais essayer de récapituler très vite dans le cas du marché de la maison individuelle que j'ai étudié. Le champ de production est à chaque moment un champ de luttes pour le pouvoir sur le champ. Cette lutte prend très souvent la forme d'une lutte sur le pouvoir d'État, c'est-à-dire ce que j'avais appelé le capital d'État, dans lequel il y a le pouvoir de régulation. Dans le cas du marché de la maison individuelle, l'État agit à la fois sur l'offre et sur la demande. Il contribue à produire le marché en contribuant à produire, d'un côté, les producteurs, par des subventions qui sont

1. Allusion peut-être à l'affaire Mattei : l'industriel italien Enrico Mattei, à la tête de l'Ente Nazionale Idrocarburi (ENI), trouve la mort en octobre 1962 dans un accident d'avion d'origine vraisemblablement criminelle.

2. Voir notamment la leçon du 21 novembre 1991 dans *Sur l'État*, op. cit., p. 489.

différentiellement distribuées, et, de l'autre, les consommateurs, par les formes différentielles d'aides à la propriété qu'il accorde ; et il favorise certains producteurs en favorisant la production de certaines catégories de consommateurs. Par exemple – ce serait technique et ennuyeux d'entrer dans les détails – en accordant des formes d'aides au logement d'un type ou d'un autre, en aidant (c'est un exemple fictif mais plus simple que celui qui correspond à la réalité de la France récente) à la construction d'habitations à loyer modéré de différents niveaux plutôt qu'en faisant une politique d'accession à la propriété, l'État favorise de façon évidente un type de constructeur plutôt qu'un autre. Dans les années 1970, des banquiers ont inventé une nouvelle forme de crédit qui était garantie, non plus par des hypothèques et la possession de biens qui se lèguent, mais par le salaire d'une personne sur une vie entière. On est aujourd'hui tellement habitués à ce type de crédit garanti par le salaire à vie (quand vous faites une demande de crédit, on vous demande si vous avez des maladies, quel est votre salaire, celui de votre épouse, votre indice salarial¹, l'avenir de votre indice, etc.) qu'on ne voit plus qu'il s'agit d'une invention. En fait, on s'est appuyé sur une théorie de la personne individuelle comme ayant une valeur monétaire estimable à l'échelle d'une vie, et on a inventé un crédit pour cadres qui ont une carrière assurée. La banque se rembourse en quelque sorte par anticipation : elle escompte le remboursement anticipé de ses avances sur les garanties que donne un homme ou une femme doté d'une carrière prévisible. Une fois cette invention disponible, il fallait lui offrir un marché pour qu'elle devienne socialement rentable et, pour lui offrir un marché, il fallait inventer un type d'aide au logement, l'État pouvant encourager, par l'aide aux fonctionnaires, au crédit, une aide au logement offrant aux détenteurs de cette offre un marché ajusté.

Il y a eu des commissions, dont une commission Raymond Barre et une autre Giscard d'Estaing-Barrot (ce n'est pas de la

1. Il s'agit de l'indice des fonctionnaires : le traitement des fonctionnaires est proportionnel à leur « indice », lequel est fonction du poste qu'ils occupent et de leur ancienneté.

préhistoire¹). Elles réunissaient des défenseurs des différentes catégories (des banquiers qui avaient leur invention à placer, des hauts fonctionnaires, des ingénieurs des Mines, des énarques, etc.) qui avaient des intérêts spécifiques associés à leur position dans l'espace bureaucratique, dans le champ de production ou dans le champ de concurrence pour la production de crédits. Ces gens ont négocié. Il y avait des directeurs de HLM qui avaient d'autres intérêts locatifs, des représentations de municipalités qui voulaient, par exemple, indirectement, confusément, contrôler la clientèle électorale (si l'on peut gérer son patrimoine électoral en plaçant des copains dans les HLM, on peut aussi modifier une carte électorale par une politique de logement). Des gens ayant des intérêts très divergents ont négocié pour produire des lois apparemment pures et parfaites définissant une forme d'aide au logement personnalisée qui remplaçait et déclassait une autre forme d'aide. Par cette décision législative, réglementaire, on a fait exister un marché qui n'existait pas, et ce marché était en quelque sorte offert aux détenteurs d'un certain type d'offre. La naïveté positiviste porte à placer les producteurs de maison au centre du marché du logement français : ils étaient bien présents, mais en fait un peu pour la figuration. Par ailleurs, les grands producteurs et les petits maçons de campagne avaient des intérêts différents qui les portaient à s'allier, pour les uns, plutôt avec les banquiers ou, pour d'autres, plutôt avec les HLM. Ce n'était en fait que les agents apparents [de la politique du logement] et ils étaient très liés aux banques qui les finançaient.

Ce jeu très compliqué nous éloigne complètement de la description ordinaire du marché. Dans ce jeu, il y avait des rapports de force, des rapports de lutte, des syndicats des locataires qui n'avaient pas un grand rôle au niveau de ces commissions, souvent faute de théorie adéquate pour militer sur des terrains comme ceux-là, qui sont ou trop simples ou trop compliqués... Il y avait donc toutes

1. Ces commissions datent de la seconde moitié des années 1970. La remarque de P. Bourdieu tient au fait que l'ancien Premier ministre Raymond Barre, l'ancien président de la République Valéry Giscard d'Estaing et, plus encore, l'ancien secrétaire d'État au logement Jacques Barrot étaient encore en activité au moment du cours.

sortes d'agents et l'État, les gouvernements, à travers des mesures législatives, ont agi à la fois sur la demande et sur l'offre en favorisant les demandes de développement de propriétés individuelles plutôt que la location. Imaginez qu'un gouvernement socialiste inspiré ait mené systématiquement une politique de petits immeubles locatifs : les alternatives que nous avons tous en tête, comme le grand choix historique propriété *vs* location devant lequel tout citoyen des années 1960 à 1980 s'est un jour trouvé, auraient été construites autrement. Notre inconscient serait structuré autrement et les enquêtes statistiques (qui acceptent la définition du problème imposée par l'action de l'État) sur les questions de logement saisiraient autre chose, car celles-ci seraient différentes. L'opposition, si forte, si puissante, « individuel/collectif » était, par exemple, sous-jacente à la philosophie politique explicite des inspirateurs de cette réforme : ils voulaient favoriser la lutte contre le collectivisme en substituant de l'habitat individuel à l'habitat collectif et pensaient que les petits propriétaires individuels voteraient plus conservateur (ce qui n'est pas faux d'ailleurs...). Je suis désolé de raconter cela si mal et en désordre, mais, sur ce terrain, il y a un implicite que vous avez dans la tête, de sorte que je peux m'appuyer sur vous pour prolonger les pointillés.

Les mesures étatiques agissent sur la demande et l'État chahute ainsi les « chances d'accès à la vente », dans les termes wébériens. Il change la structure des rapports de force entre concurrents pour l'accès à la vente et il ne le fait pas au hasard, mais conformément au rapport de force dans le champ de production qui s'exprime dans cette politique. Ce que je dis très rapidement serait à développer. Par exemple, le champ de production inclut les producteurs de maison, mais aussi les banquiers qui les financent. Par conséquent, un échantillon destiné à étudier le marché de la maison individuelle doit inclure les banques, sinon il sera sans objet.

Il faudrait prolonger, mais il me reste cinq minutes pour finir... Dans l'analyse que j'ai faite, on voit que l'opposition classique entre la dynamique et la statique, entre la structure et l'histoire, est très artificielle. À chaque moment, l'état du rapport de force au sein du champ est en question dans le rapport de force même et il y a des

forces de subversion : de nouveaux entrants, les petits producteurs qui cherchent une niche, celle-ci pouvant devenir tout le marché si par une invention technologique ils arrivent à faire dépérir les produits émanant des niches dominantes, etc. Au fond, c'est, encore une fois, du Leibniz¹ : la statique n'est qu'un cas particulier de la dynamique ; c'est un état assez exceptionnel où le champ ne bouge pas trop. Pour comprendre la statique, la structure, il faut donc comprendre le rapport de force, la dynamique. On peut dire d'un champ qu'il est provisoirement stable lorsque les forces de conservation et les forces de subversion se neutralisent à peu près, mais il faut alors se demander pourquoi, parce que cet état est tout à fait exceptionnel. L'analyse que j'ai proposée est évidemment dynamique puisque le champ de production est un champ de luttes entre tous les agents engagés (les syndicats, les partis, les entreprises, les gouvernements, etc.) à propos des subventions, des investissements, etc.

Sur d'autres terrains, la firme est un lieu majeur de conflit. Je n'ai pas parlé de la théorie des firmes, mais elle est importante : à l'intérieur du champ de production, chaque firme elle-même est un champ de luttes². C'est un thème un peu rebattu, mais important, de la théorie historico-économique depuis les années 1930 et le fameux livre de James Burnham, celui de la lutte entre les *owners*, les propriétaires, et les *managers*³ : à l'intérieur des grandes firmes,

1. Voir par exemple : « En vertu de cette loi [la loi de continuité], il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué. [...] il faut que [...] la règle générale des corps inégaux, ou des corps en mouvement, soit applicable aux corps égaux, ou aux corps dont l'un est en repos, comme à un cas particulier de la règle ; ce qui réussit dans les véritables lois des mouvements, et ne réussit point dans certaines lois inventées par M. Descartes et par quelques autres habiles gens. » (G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, op. cit., § 348, p. 322). La formule exacte qu'utilise P. Bourdieu est peut-être empruntée à Martial Gueroult, qui écrit que Leibniz a été conduit à « unifier l'ensemble de la physique en faisant rentrer la statique, comme un cas particulier, sous la règle de la dynamique » (Martial Gueroult, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubiet-Montaigne, 1967, p. 33).

2. Voir Pierre Bourdieu, « Le champ de l'entreprise : une étude de cas », in *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 267-270 ; voir aussi *ibid.*, p. 252-254.

3. James Burnham, *L'Ère des organisateurs*, trad. Hélène Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1947 [1941].

des luttes permanentes opposent les *shareholders* (les actionnaires) et les *managers*, pour les droits de propriété à la limite, pour le contrôle du capital dans la firme et pour le contrôle de la stratégie de la firme dans la concurrence entre les firmes. Ces luttes ont évidemment beaucoup d'enjeux. J'y reviendrai la prochaine fois. Ce sont des luttes sur les limites du champ : dans tout champ, une grande stratégie pour s'assurer un monopole consiste à transformer radicalement les limites du champ, et à exclure ainsi de la compétition des concurrents menaçants.

La prochaine fois, je ferai une sorte de cours accéléré situé du côté de l'individu et j'essaierai de montrer que la dimension symbolique est absolument capitale dans les luttes dont j'ai parlé aujourd'hui. J'avais beaucoup insisté dans les préludes de ce cours sur le fait que la vision économiciste était très mutilante du fait qu'elle fait disparaître la dimension symbolique des luttes économiques. Par exemple, la maison est un objet hautement symbolique lié à la maisonnée, à la philosophie de la famille, à la propriété ; c'est l'une des choses les plus chargées de valeurs archaïques. Les luttes économiques pour le monopole d'un marché ont toujours une dimension symbolique. Elles sont toujours des luttes sur les classements, sur les catégories de perception du monde social, et aujourd'hui peut-être plus que jamais : la théorie économique pure et dure qui entend réduire le symbolique à l'économique a quelque chose de comique dans une société où le symbolique est au fondement même des mécanismes économiques les plus fondamentaux.

Autre exemple que j'avais abordé et auquel vous pourrez réfléchir d'ici la semaine prochaine : ce que j'avais dit sur les luttes à propos des classifications professionnelles (j'avais insisté sur les conventions collectives, la définition du métier¹, etc.) ; le marché du travail peut aussi être décrit dans les termes que j'ai employés car la dimension symbolique (l'identité, la dignité professionnelle, etc.) est capitale dans les luttes dont il est le lieu. Le marché du charbon a également une dimension symbolique extraordinaire : c'est la lutte pour dire ce qui est substituable ou non. Je reviendrai là-dessus la prochaine

fois. Ce sera moins ennuyeux. Vous êtes habitués à tout ce qui concerne l'habitus, les dispositions, mais il sera important de le rappeler, au moins pour voir combien c'est cohérent avec ce que j'ai dit à propos du champ. La prochaine fois, je proposerai donc un rappel rapide sur la dimension symbolique des luttes et sur l'habitus.

1. Voir la leçon du 13 mai 1993.

COURS DU 17 JUIN 1993

Questions du public. – Luttres de classement dans le champ économique. – Les trois postulats de l'homo œconomicus. – Première alternative : l'individuel et le collectif. – La rationalité (socialement) limitée. – Deuxième alternative : le finalisme et le mécanisme. – L'illusion de finalité. – Troisième alternative : le micro et le macro.

Questions du public

Je commence très brièvement par quelques mots sur une double question qui m'a été posée. L'un d'entre vous me demande, d'abord, si je n'ai rien trouvé d'intéressant dans l'économie industrielle et en quoi ce que je raconte s'en distingue et, ensuite, si le fait que ce sont des organisations et non des agents individuels qui se font concurrence sur le marché change quelque chose à l'analyse.

Sur le premier point, je ne peux répondre que très modestement. La littérature de l'économie industrielle (je la connais un petit peu mais ne prétends pas la maîtriser complètement car elle est immense : ce sont des dizaines d'articles et d'ouvrages chaque jour) est évidemment l'une des ressources dont je me sers pour faire ce travail. En fait, dès lors qu'on se situe dans une logique scientifique, on ne peut pas prétendre à l'originalité et à la singularité absolues. En un sens, cette question sur l'économie industrielle est un peu naïve : ceux qui, parmi vous, penseraient une seconde que ce que je dis pourrait exister sans tout ce qui a été dit avant que je ne le dise se trompent profondément. À chaque moment, on s'efforce, et c'est déjà très difficile, de cumuler les acquis et, comme je le dis souvent à l'usage des sociologues débutants (mais il y a des

grands commençants), si nous étions à la hauteur des plus grands sociologues, nous serions déjà de très grands sociologues. Il n'y a pas de mystère dans ce que nous faisons. Ce que j'ai simplement essayé de faire c'est de donner une allure plus systématique [aux lectures que j'ai pu faire]. Le titre que j'avais donné à ce cours et qui m'a plusieurs fois effrayé moi-même se comprend en ce sens. Par « Fondements sociaux de l'économie », je voulais dire qu'il y a des quantités de travaux très importants, mais que, dans l'état actuel, le type d'analyse que je propose fait défaut : en face du paradigme néomarginaliste qui se présente avec les apparences de la systématisme et une formidable arrogance impérialiste (je citerai tout à l'heure un texte de Becker où il prétend envahir tous les domaines de la pratique humaine sans aucune limite), il n'y a pas grand-chose de systématique. Certains travaillent sans s'en occuper et ils font sans doute très bien, mais un effort pour fonder et systématiser une théorie anthropologique qui pourrait être opposée à ce paradigme a une certaine justification, ne serait-ce qu'à titre d'introduction pour ceux d'entre vous qui ne sont pas familiers avec la littérature extrêmement dispersée que constitue l'économie industrielle. L'exercice que j'ai fait a déjà cette fonction.

En outre, cette littérature considère comme acquises des choses qui ne le sont pas. Cela se produit très souvent dans les spécialités : toute discipline scientifique repose sur un univers de présupposés partagés qui ne sont pas nécessairement explicités. La science aussi a sa *doxa*. Certaines idées reçues, certains présupposés ne sont pas exposés et on est parfois très surpris quand les savants exposent leurs présupposés. Les savants vieillissants qui se mettent à faire de la philosophie sont souvent terrifiants parce qu'ils disent d'extraordinaires naïvetés, leur travail scientifique reposant sur des présupposés tacites que chacun s'accorde à lui-même et qu'il accorde aux autres parce que l'adhésion à ces présupposés est sans doute le droit d'entrée le plus fondamental. Il me semble donc important de faire ce travail, ne serait-ce que pour provoquer d'autres à le contrecarrer et à faire ainsi avancer les choses.

En fait, si ce cours m'a demandé beaucoup de travail au moment de la préparation, et de peine psychologique au moment de la

transmission, c'est en grande partie parce que je me pose beaucoup de questions. Il m'arrive souvent de me demander si ce que je fais et ce que je dis mérite d'être dit : cela apporte-t-il vraiment quelque chose à l'ensemble des savoirs que cumulent l'ensemble des gens qui sont dans la salle ? Heureusement, aucun parmi vous n'a la totalité des savoirs présents dans cette salle ; si c'était le cas, je serais évidemment en position très difficile. Dans mon esprit, un public réalise cette totalisation (les publics sont terrifiants parce qu'ils réalisent une espèce d'immense cumul de compétences diverses). Je vous ai donc dit ce qui me paraît être le principe de mon expérience de cet enseignement. Je reviendrai sur le deuxième point – le fait que ce sont des institutions, des organisations qui sont en concurrence change-t-il quelque chose à l'analyse ?

J'ai reçu à l'instant une autre question sur la notion d'invariant chez Lévi-Strauss. Il faudrait répondre longuement, mais voici une indication très rapide : la notion d'invariant est très élastique, elle est très utile pour nommer l'une des intentions de la science sociale qui consiste à chercher, non pas les essences éternelles, mais des invariants transhistoriques. Elle est utile à ce titre mais encore faut-il voir ce qu'on en fait : elle peut être le masque d'un nouvel essentialisme anthropologiste.

Luttes de classement dans le champ économique

La dernière fois, je disais très vite, à la fin de la séance, que les champs de luttes que j'avais décrits ont une importante dimension symbolique. Comme il ne me reste plus qu'une heure pour vous parler des dispositions économiques, je voudrais juste mentionner ce fait. Les luttes économiques les plus purement économiques, c'est-à-dire l'économie marchande la plus strictement marchande, n'est jamais réductible à sa dimension strictement économique au sens de l'économisme. Les analyses que j'avais faites sur le don et sur la dimension symbolique de l'échange de dons s'appliquent donc, à des degrés différents, à tous les échanges qu'on considère comme strictement économiques. Je pourrais par exemple

développer longuement le rôle du capital symbolique associé aux firmes, le rôle de l'ancienneté, mais je retiendrai un autre aspect que j'avais évoqué très rapidement dans l'un des cours précédents : la lutte concernant les classifications. La lutte des classements est une dimension fondamentale de la lutte économique. Les classements juridiques, par exemple, sont de première importance et une partie des luttes entre les firmes pour s'approprier le pouvoir d'État a pour fin d'essayer de se doter de ce pouvoir de produire ou d'utiliser les classifications légitimes qui légitiment les pratiques. Les effets de certification, de label, de qualité, sont des effets symboliques de la plus haute importance. On pourrait analyser dans cette logique les luttes qui ne portent en apparence que sur des mots mais qui ont en fait des enjeux économiques très directs.

J'aurais voulu vous parler dans le détail d'un article paru en 1984 dans l'*American Journal of Sociology* : « The resurgence of sharecropping : Historical anomaly or political strategy ? » de Miriam J. Wells, mais vous pourrez le lire vous-mêmes¹. C'est une analyse des stratégies employées par des producteurs de fraises aux États-Unis pour contrôler le marché du travail en restaurant des formes de métayage à la place du salariat. L'article montre comment ce changement de catégorie, le fait de nommer autrement les travailleurs a permis aux employeurs d'exercer une nouvelle forme de domination ou d'exploitation : des contractants indépendants ont été transformés en agents engagés dans une dépendance complexe. Dans beaucoup d'univers de travail (il y avait hier dans *Libération* une discussion de ce type), les discussions à propos de la désignation du poste ont des enjeux extrêmement puissants et commandent la stabilité de l'emploi, le taux de salaire, le respect obtenu dans le travail, etc. C'est que la structure des échanges économiques est commandée par la manière de désigner ces échanges, par la manière de se les représenter. Les représentations de la réalité font partie de la réalité. En l'ignorant, l'économisme étroit qui se retrouve aussi bien dans la tradition marxiste que dans la tradition néomarginaliste

1. Miriam J. Wells, « The resurgence of sharecropping : Historical anomaly or political strategy ? », *American Journal of Sociology*, vol. 90, n° 1, 1984, p. 1-29.

fait abstraction de l'une des dimensions les plus fondamentales des échanges économiques.

Les trois postulats de l'*homo œconomicus*

Faute de pouvoir développer, j'ai nommé ce point et je peux en venir au dernier point de mon analyse. J'avais dit que, pour reconstruire le système des échanges économiques, il fallait substituer, dans un premier temps, la notion de champ à celle de marché et, dans un deuxième temps, la notion d'agent économique doté d'habitus ou de dispositions à celle d'*homo œconomicus*. L'*homo œconomicus* est en fait un *homo academicus* (cette chose m'est apparue simplement à travers l'assonance) : la théorie de l'*homo œconomicus* est un exemple de la *fallacy* très répandue dans les sciences humaines qui consiste à mettre une pensée de savant dans une tête d'agent. C'est très courant : le structuralisme lévi-straussien est constamment exposé à ce glissement ; le structuralisme linguistique est tombé constamment dans cette erreur. L'*homo œconomicus* est une espèce de super-économiste. On pourrait reprendre la formule de Leibniz, *Cum Deus calculat, fit mundus*¹ : pendant que Dieu calcule, le monde économique se fait. Le calculateur rationnel que suppose l'économiste est une fiction monstrueuse que l'économiste le plus expert ne pourrait même pas réaliser dans la vie quotidienne. Je cite toujours Austin : il appelle *scholastic fallacy*² l'erreur de celui qui est en état de *skholè*, de loisir, et qui décrit les actions de gens engagés dans l'urgence de la vie comme s'ils étaient, eux aussi, en position de *skholè*. Voilà pourquoi je dis : « *homo œconomicus* = *homo academicus* ».

Il faudrait expliciter cette théorie de l'*homo œconomicus*. Comme je l'ai déjà un peu fait, je vais pouvoir aller vite. Aux États-Unis, on appelle *RATs* (pour *Rational Action Theory*) ses partisans, et on

1. La phrase de Leibniz, « *Cum DEUS calculat et cogitationem exercet, fit mundus* » (Gottfried Wilhelm Leibniz, « Dialogus », in *Die philosophischen Schriften*, t. VII, Berlin, Gerhardt, 1890, p. 191n), signifie : « Quand Dieu calcule et exerce sa pensée, le monde se fait. »

2. Voir, *supra*, la leçon du 1^{er} avril 1993, p. 33.

les oppose aux CATs (*Collective Action Theory*) : les premiers se battent sur l'action rationnelle individuelle et les seconds sur l'action collective. Un intérêt de la notion d'habitus est qu'elle permet de se débarrasser de cette opposition, de ce grand débat. L'anthropologie des RATs, dont l'une des expressions les plus typiques se trouve dans les livres de Jon Elster (certains ont été traduits en français¹), est ultrasubjectiviste, et ce n'est pas par hasard si, très souvent, Elster retrouve sans le savoir les problèmes [que posait] Sartre, comme celui de la constance du sujet, du projet. Je dis cela très vite (et très mal...) à l'intention de ceux qui peuvent suivre et qui pourront aller voir². Cette théorie s'exprime aujourd'hui de la façon la plus radicale chez les philosophes comme Jon Elster ou chez les économistes comme Gary Becker. J'ai évoqué plusieurs fois Gary Becker, ce prix Nobel récent [1992] qui a poussé jusqu'à l'extrême sincérité l'*hubris* [du grec excès, démesure, orgueil] assez commune de l'économiste. Dans la préface de son livre, *A Treatise on the Family*, où il essaie de faire une théorie économique de la famille, il écrit ceci : « L'approche économique suppose aujourd'hui que les individus maximisent leur utilité à partir de leurs préférences de base qui ne changent pas rapidement dans le temps et que le comportement de différents individus est coordonné par des marchés explicites ou implicites. L'approche économique n'est pas limitée à des biens ou à des désirs matériels; ou à des marchés où se déroulent des transactions monétaires, et elle ne distingue pas conceptuellement entre les décisions majeures ou mineures et entre les décisions émotionnelles et les autres décisions. En vérité, l'approche économique fournit un cadre applicable à tout comportement humain, à tout type de décision et à des personnes de tous les styles de vie³. » Cette théorie économique constitue donc une espèce de

panlogisme qui prétend s'appliquer à tout. Elle considère les individus, aussi bien que les collectifs (les firmes, les parlements, les municipalités, etc.), comme des agents calculateurs dont les actions se laissent interpréter comme orientées par la recherche du profit maximum. Elle explique dans cette logique aussi bien l'État que la *household*, la maisonnée ; aussi bien le mariage entendu comme échange économique de services, de production et de reproduction, que les entreprises. Cette philosophie panlogique conçoit l'individu comme un agent souverain obéissant à des espérances rationnelles, c'est-à-dire des représentations rationnelles de l'avenir propres à orienter un rapport parfaitement rationnel à l'avenir.

Première proposition : cet individu a des systèmes de préférences qui sont, comme disent les économistes, exogènes, ordonnés et stables, mais on ne se pose jamais la question de savoir comment ces préférences sont formées. Elster (vous pourrez le lire et faire l'exercice) passe constamment dans son discours de propositions normatives (« l'agent économique doit faire ») à des propositions positives (« l'agent économique fait »). Cela se comprend bien : la question des conditions de possibilité économiques et sociales de la conduite rationnelle n'étant jamais posée et l'agent économique étant supposé être toujours en position d'avoir des conduites rationnelles, décrire la conduite rationnelle, c'est décrire une norme à laquelle sont mesurés tous les agents économiques, qu'ils aient ou non les moyens d'avoir des conduites rationnelles. Le sous-prolétaire qui a des conduites économiques incohérentes du point de vue de la logique économique (il achète par exemple une encyclopédie en six volumes alors qu'il n'a pas de quoi payer son électricité) est ainsi tacitement mesuré à la norme que constitue la conduite rationnelle de

1. P. Bourdieu doit avoir principalement en tête *Le Laboureur et ses enfants*, op. cit. Au moment du cours, deux autres livres de Jon Elster étaient disponibles en français : *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier, 1975 ; *Karl Marx, une interprétation analytique*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, PUF, 1989.

2. Pour des précisions, voir notamment *Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 915-916.

3. « It now assumes that individuals maximize their utility from basic preferences that do not change rapidly over time, and that the behavior of different individuals is coordinated by explicit

and implicit markets. I argued in an earlier publication that the economic approach is not restricted to material goods and wants or to markets with monetary transactions, and conceptually does not distinguish between major and minor decisions or between "emotional" and other decisions. » (Gary S. Becker, « Preface to the enlarged edition », *A Treatise on the Family*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, éd. augmentée 1991 [1981], p. ix-x). La dernière phrase citée par P. Bourdieu ne semble pas issue de cette préface mais provient peut-être d'un autre livre de Gary Becker (qui écrit par exemple : « I am arguing that the economic approach provides a useful framework for understanding all human behavior » — *The Economic Approach to Human Behavior*, op. cit., p. 14).

celui qui est en état de calculer, étant entendu qu'on ne s'interroge jamais sur les conditions (en termes de capital économique, de capital culturel, etc.) à remplir pour être en état de calculer. De même, je l'ai dit plusieurs fois, les aspirations rationnelles supposent un rapport à l'avenir qui a des conditions économiques et sociales de possibilité : on ne peut pas avoir idée de préempter sur l'avenir (sur la fécondité, par exemple) si l'on n'a pas un minimum de prises sur le présent. Ces questions n'étant pas posées, la description de l'action rationnelle et de l'*homo œconomicus* rationnel est par soi normative ; elle est une affirmation formidablement ethnocentrique. Cette théorie, qui ne s'applique peut-être même pas aux conduites économiques des professeurs d'économie de Chicago, devient une sorte de reproche légitime lorsqu'on l'applique aux ghettos de Chicago ou aux pays en voie de développement.

Deuxième proposition : tout comportement est conçu comme instrumental (là, on pourrait penser à l'analyse du don que j'ai faite). On pense toute conduite en termes d'un dualisme moyen/fin, sujet/objet, et on suppose les agents instrumentalement rationnels, c'est-à-dire capables de penser les relations sociales dans les termes suivants : « Ce type va-t-il me servir à quelque chose ? », « Je lui donne mais sera-t-il capable de me rendre ? », etc. Cette philosophie est postulée et il est postulé que tous les agents sociaux sont à la fois disposés, inclinés à l'adopter et capables de l'assumer.

Troisième présupposé : les individus économiques sont atomiques. Un critique de cette tradition parle d'« *atomic man* »¹ ; ces hommes atomiques, c'est-à-dire réduits à l'état de monade sans porte ni fenêtres², n'ont pas autre chose que des capacités de calcul et interagissent seulement à travers l'échange intéressé. Voilà, me semble-t-il, les trois postulats fondamentaux.

Une chose que je précise, simplement pour que vous écoutiez autrement ce que je vais dire et qui risque, sinon, de vous paraître

1. Il s'agit peut-être de l'introduction de Roger Owen Friedland et A. F. Robertson au livre qu'ils avaient coordonné, *Beyond the Marketplace : Rethinking Economy and Society*, New York, Aldine de Gruyter, 1990, p. 27-29 (pour le passage sur l'*atomic man*).

2. Voir, *supra*, p. 119, note 1.

évident : certains de mes lecteurs (je ne sais pas comment ils ont fait...) ont décrit mon travail comme une espèce d'utilitarisme¹. Au regard de ce que je vais vous dire de mes travaux, je pense que vous vous demanderez comment ils ont pu faire de moi un utilitariste. Je pourrai malgré tout aller vite parce que j'ai déjà dit l'essentiel dans la logique de la parabole à propos de l'échange de dons. Je vais simplement réévoquer de manière plus abstraite des analyses que j'avais faites, notamment sur le fait que les stratégies des échangeurs et, en particulier, le rapport à l'avenir sont des stratégies pratiques qui ne font pas intervenir des calculs explicites, qui se situent dans la logique de la protension² et non pas du projet. On peut faire, à propos des échanges économiques les plus marchands, les mêmes analyses que celles que j'avais faites à propos de l'anthropologie des fondements de l'échange, à propos du don. Cette philosophie de l'action que je vais développer s'applique aussi aux comportements des ménages et, dans une large mesure, aux comportements des firmes. C'est là que j'essaierai de répondre à la deuxième partie de la question qui m'a été posée : bien que les firmes soient souvent dotées de *brain trust* et, plus généralement, d'instruments de connaissance rationnelle, les décisions qu'elles prennent, d'après ce que j'ai pu observer, sont très rarement des calculs rationnels orientés par la seule considération des profits et de leur maximisation.

L'hypothèse que je propose est que les décisions économiques des individus, des ménages, des consommateurs, mais aussi des entreprises, n'ont pas pour principe la conscience rationnelle des agents économiques mais ce que j'appelle l'*habitus*, le système des dispositions (sur lequel je vais m'expliquer) comme principe générateur à la fois systématique et pratique d'actes concrets de pré-

1. P. Bourdieu pense sans doute notamment aux lectures de son travail que proposaient, depuis les années 1980, le Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS) et son animateur, Alain Caillé. Voir notamment Alain Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres, Paris, La Découverte/MAUSS, 1994.

2. Ce concept d'Edmund Husserl (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. Henri Dussort, Paris, PUF, 1964 [1928]) désigne un avenir qui est tout entier contenu dans le présent par opposition au projet qui est un avenir à faire, à inventer.

férence. Une analogie aide à comprendre : un cas particulier de cet habitus est le goût (au sens le plus large : le goût alimentaire aussi bien que le goût vestimentaire ou le goût pour un partenaire sexuel – on parlait au XVII^e siècle de « goût amoureux »). Le goût est un principe de classement incorporé qui s'acquiert au travers des expériences successives de l'existence et qui oriente les choix des agents en deçà de toute délibération explicite. Ce qui s'exprime dans l'expression « j'aime ça » est un acte de choix dont le principe n'est pas choisi, l'habitus étant le principe non choisi de tous les choix. Dire « non choisi » pourrait faire penser qu'il représente une espèce de *fatum*, de destin, ce qui n'est pas entièrement vrai car ce principe non choisi de tous les choix est sans arrêt soumis à l'effet des choix qu'il produit : il peut donc être affecté et transformé par l'effet des choix successifs. Faire de l'habitus le principe des choix économiques permet d'échapper à une série d'alternatives qui me paraissent funestes, pour ne pas dire mortelles : l'alternative de l'individualisme et du collectivisme (l'action individuelle *vs* l'action collective, les *RATs* *vs* les *CATs*), l'alternative du mécanisme et du finalisme (les actes humains sont-ils déterminés par des causes ou par des raisons ?), l'alternative, très à la mode dans la discussion américaine aussi bien chez les sociologues que chez les économistes, du micro et du macro, c'est-à-dire de l'analyse réduite aux unités élémentaires, à l'individu ou à des ensembles agrégés d'individus. Ces alternatives me paraissent fictives. Je vais essayer de vous montrer comment la notion d'habitus les fait disparaître.

Première alternative : l'individuel et le collectif

Première proposition : l'habitus est un individuel collectif. En effet, en tant que nous sommes dotés d'habitus (c'est-à-dire de dispositions durables, permanentes et relativement systématiques – des goûts, par exemple), nous sommes en quelque sorte des individus collectivisés, les dispositions socialement constituées étant communes (jusqu'à un certain point, avec des divergences et des variations individuelles) à tous les agents sociaux soumis aux mêmes conditions et aux

mêmes conditionnements. Dans *La Distinction*, je montre, avec des statistiques, que les goûts ne sont pas distribués de manière aléatoire dans l'espace social. La proximité dans l'espace social construit à partir de principes propres à différencier des classes de conditions sociales, et donc des classes de conditionnements sociaux, est liée à des affinités de goûts : des gens proches dans cet espace ont des goûts proches. On ne comprendrait pas autrement l'homogamie sociale qui, de manière très générale, fait que les gens d'un certain milieu ont une probabilité particulièrement élevée d'épouser des gens issus du même milieu. Lorsque le marché matrimonial est un marché libre, lorsqu'il n'y a plus de contraintes, lorsque les mariages ne sont plus arrangés par les familles en fonction de considérations d'homogamie ou de mésalliance, il faut bien supposer que les gens se choisissent, se préfèrent en fonction de systèmes de préférences objectivement orchestrés parce que étant le produit de mêmes conditions. L'habitus est donc un individuel collectif et la notion fait disparaître l'alternative entre l'individu et la société qui est l'une des alternatives les plus sinistres de la sociologie. J'ai pour ma part du mal à penser qu'un sociologue professionnel puisse encore s'y enfermer dans la mesure où il est scientifiquement établi que les individus sont socialisés, c'est-à-dire soumis à des conditionnements propres à les transformer durablement, conformément aux contraintes caractéristiques d'une condition sociale. L'individuel, le subjectif est donc social, collectif.

Ainsi, le livre que nous venons de publier¹, *La Misère du monde*, propose des analyses en profondeur de témoignages où des personnes livrent ce qu'elles ont de plus unique, de plus singulier, leurs souffrances les plus privées ; et l'analyse de ces témoignages fait apparaître que le plus individuel, le plus singulier est social de part en part : on retrouve la présence de conditionnements sociaux liés à la famille ou au travail dans les dispositions subjectives les plus singulières. Il ne faut pas en déduire que la singularité disparaît ou

1. *La Misère du monde*, livre collectif dirigé par P. Bourdieu et auquel avaient participé une vingtaine de chercheurs, avait été publiée aux Éditions du Seuil quatre mois avant cette leçon, en février 1993 (rééd. « Points Essais », 2015).

que tous les individus sont pareils, car on réintroduit alors l'opposition individu/société que je suis en train de faire disparaître. Une difficulté à faire passer ce qui est, pour moi, une sorte d'axiome de la science sociale tient au fait que les agents sociaux ont un intérêt inconscient très puissant à la singularité, et cela d'autant plus qu'ils occupent des positions plus élevées dans la hiérarchie sociale (ceci dit, les autres n'y sont pas indifférents non plus) : une sorte de point d'honneur distinctif est blessé par une certaine compréhension de la sociologie. Les intellectuels en particulier, qui aiment se décrire comme de forcenés individualistes, sont formidablement conformistes ; c'est même l'une des catégories sociales les plus conformistes, mais ils ont un besoin vital de défendre leur singularité. Le travail littéraire, par exemple, est un travail exacerbé de sa propre singularité. Il peut réussir et donner des choses magnifiques (je ne le décris pas du tout), mais cette sorte d'intérêt pathétique que la plupart d'entre nous ont à l'égard de leur singularité rend très difficile la communication de choses élémentaires sans lesquelles la science ne peut pas faire un pas.

La deuxième résistance que *La Misère du monde* fait très bien voir est la résistance à l'explication scientifique des conduites. Les agents sociaux supportent très mal l'idée que leur conduite soit justifiable de systèmes explicatifs et, encore une fois, ils le supportent d'autant plus mal qu'ils occupent des positions plus élevées dans la hiérarchie sociale. On trouve très pénible, très désagréable, très agaçant (et je peux faire une petite confession – je n'en fais pas souvent : je suis le premier à en être agacé) de se sentir déterminé par des causes alors qu'on voudrait se déterminer à partir de raisons. Par rapport à la psychanalyse qui procède de même mais qui laisse aux individus l'illusion de la singularité, la sociologie a la tare de réduire à des causes, et à des causes générales. C'est désolant et cela fait beaucoup de peine, mais c'est ainsi. Cela dit, les subjectivités que nous sommes sont des subjectivités socialisées et l'idée même de subjectivité est le produit du social. C'est là un vieux topique et il n'y a pas de hasard à ce que Durkheim ait beaucoup insisté là-dessus. Il montre, en particulier dans *De la division du travail social* et dans *Le Suicide*, que la réalité même de l'individu est une

invention sociale qui s'est faite au cours du temps à travers le droit. Il faudrait faire lire à tous les personnalistes le magnifique article de Mauss autour de la notion de personne¹ (enfin, si je dis ça, ils vont me fusiller... non, surtout pas [il ne faut surtout pas le leur faire lire]). Je suis obligé de dire ces choses, parce que communiquer les acquis d'une recherche suppose malheureusement de créer les conditions de croyance propres à favoriser la réception de ces acquis, et la sociologie a beaucoup de mal à communiquer ces résultats parce qu'elle a beaucoup de mal à obtenir des agents sociaux qu'ils adoptent devant le monde social l'attitude constitutive du regard scientifique. Elle se heurte à des résistances du fait qu'elle heurte des croyances très profondes. Comme je le dis à mes collègues scientifiques quand j'essaie de leurs expliquer pourquoi il est particulièrement difficile de faire de la sociologie, les sociologues sont *mutatis mutandis* comparables à Ambroise Paré qui avait des tas d'ennuis quand il disséquait des cadavres (enfin, il ne faut pas héroïser : disons que certains sociologues font, et seulement jusqu'à un certain point, des transgressions analogues, qui sont des transgressions très profondes de valeurs intimes).

Pour le dire de manière plus noble (cela va passer comme une lettre à la poste...), les agents sociaux sont au fond des transcendants historiques [*rites de la salle*]. Dit ainsi, c'est mieux, n'est-ce pas ? L'essentiel est sauvé dès qu'on parle de cette façon... [*P. Bourdieu rit.*] Je veux dire que les agents sociaux ont des catégories de perception, des formes de sensibilité, en particulier des structures de construction de l'espace social, de construction du temps, qui sont socialement constituées et qui sont pour une grande part le produit de l'intériorisation des structures objectives des mondes dans lesquels ils sont engagés. Les historiens (notamment Lucien Febvre dans son *Rabelais*²) ont montré, de manière très simple, que notre expérience temporelle, par exemple, est liée à des expériences

1. Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" » (1938), in *Sociologie et anthropologie*, op. cit., p. 331-362.

2. Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 2003 [1942], en particulier p. 365 sq.

historiques, à des conditions historiques de possibilité (l'apparition d'horloges, etc.). Mais, si l'on va jusqu'au bout, si l'on ne se contente pas d'en rester là, la représentation naïve de la subjectivité, la représentation transcendantaliste au sens ordinaire du terme, la représentation kantienne de la subjectivité, en prend un coup et on est obligés d'accepter l'idée que les structures temporelles, les structures spatiales, les formes d'organisation que nous appliquons au monde ont des conditions historiques de possibilité.

Je prends un exemple très simple. Nous lisons de gauche à droite et du commencement à la fin. Dans une nouvelle que j'ai commentée¹, *Une rose pour Emily*, Faulkner tend une espèce de piège à son lecteur qui lit son livre comme on a l'habitude de lire, c'est-à-dire du commencement à la fin : le lecteur comprend, à la fin de la nouvelle, qu'il a engagé une série de présupposés inhérents au fait de lire (le fait que, justement, on commence au commencement et qu'on finit à la fin, le fait qu'une personne noble est supposée noble, etc.) lorsqu'il découvre que le personnage irréprochable au centre du récit avait en fait tué son amant et vécu pendant dix ans auprès du cadavre. Il est donc obligé de relire le roman à partir de la fin et de faire la découverte progressive des présupposés de lecture qu'on engage dans la lecture, tout ce qu'on accorde, sans même le savoir, à un livre lorsqu'on le lit. Il est idiot de parler à ce sujet, comme le font certains, de « contrat de lecture »². En effet, si c'était un contrat, si, avant de lire, je disais « je m'engage à lire de gauche à droite », ce serait trop clair, je saurais que c'est un contrat de lecture. Ce « contrat de lecture », par définition, n'est pas un contrat. C'est la même chose lorsqu'on regarde un tableau et on pourrait multiplier les analyses à l'infini : les actes les plus élémentaires de notre pratique quotidienne engagent une philosophie historiquement constituée de la temporalité. C'est pourquoi je parle de « transcendantal historique ». Durkheim parlait de « formes primitives de

classification¹ », ce qui est beaucoup moins chic... Nos catégories, nos formes de classification sont liées aux formes du monde social.

La rationalité (socialement) limitée

Ici, j'évoque au passage un économiste, Herbert Simon². J'emploie, comme je l'avais dit, la stratégie qui, pour essayer de contrecarrer la tradition économique, consiste à retenir dans l'économie toutes les contributions intéressantes. Simon critique très fortement la théorie de la rationalité totale à la Becker pour proposer une théorie de la rationalité limitée. Pour lui, la rationalité est *bounded*, limitée, liée, c'est une rationalité enchaînée, comme Prométhée³. Elle est limitée parce que l'esprit humain n'est pas infini. Dans les situations de la vie, il ne peut pas calculer. Il faudrait être Dieu le père pour faire ce que les économistes disent que font les agents économiques. L'esprit est fini, il calcule trop lentement, il n'a pas un *computer* de poche et, s'il l'a, il ne sait pas s'en servir, le temps passe trop vite, etc. Ce n'est pas mal de dire cela ; par rapport à Becker, ça fait du bien. Mais Simon oublie que cette limitation n'est pas, ou pas seulement, une limitation anthropologique de l'esprit humain. L'esprit humain a des limitations sociales ; il est un esprit *socially bounded*. Marx, dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, a une très belle phrase : « Le petit-bourgeois ne peut pas dépasser les limites de son cerveau⁴. » La sociologie nous donne peut-être une petite

1. Voir « Une théorie en acte de la lecture », in *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 523-533.

2. Umberto Eco, *Lector in Fabula*, trad. Myriam Bouzahir, Paris, Grasset, 1979 ; Élisée Véron, « L'analyse du contrat de lecture : une nouvelle méthode pour les études de positionnement des supports presse », *Les Médias. Expériences, recherches actuelles, applications*, IREP, 1985.

1. Émile Durkheim et Marcel Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives » (1903), in Marcel Mauss, *Œuvres*, t. II, Minuit, 1974, p. 13-89.

2. Herbert A. Simon, *Administrative Behavior : A Study of Decision-Making Processes in Administrative Organization*, New York, Macmillan, 1947 – trad. fr. : *Administration et processus de décision*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Economica, 1983 ; Allen Newell et Herbert A. Simon, *Human Problem Solving*, Englewoods Cliffs, Prentice Hall, 1972. P. Bourdieu avait commenté des textes de Herbert Simon en 1985-1986 (*Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 985-987).

3. Allusion à la tragédie d'Eschyle, *Prométhée enchaîné*.

4. « Il ne faut pas s'imaginer non plus que les représentants démocrates sont tous des *shopkeepers*, des boutiquiers, ou qu'ils sympathisent avec eux. Par leur éducation et leur situation individuelle, ils peuvent s'en distinguer comme le jour et la nuit. Ce qui en

chance [de dépasser les limites de notre cerveau] en nous enseignant que notre cerveau a des limites socialement constituées. Par exemple, en étudiant le système scolaire, la généalogie de notre cerveau, nous pouvons nous donner des chances de découvrir un tout petit peu les chaînes qui enchaînent notre esprit. Si notre rationalité est enchaînée, socialement limitée, c'est finalement parce que notre esprit est une spontanéité socialement constituée.

Leibniz qui a la théorie de la liberté la plus intéressante selon moi (voici encore une autre alternative et c'est un très beau sujet de dissertation : déterminisme et liberté) dit à propos de l'agent humain : « *Spontaneum est, cujus principium est in agente*¹ » (« Est spontanée une action dont le principe est dans l'agent »). Parler d'habitus est extrêmement important. Dans les théories mécanistes (je vais y venir tout à l'heure), l'agent compte pour du beurre, il est un atome balancé par les forces du champ. Parler d'habitus, c'est, au contraire, dire que l'agent a une inertie liée à son histoire ; il ne va pas choisir n'importe quoi. S'il est important de parler d'habitus et de rappeler cette inertie, c'est aussi contre les théories de la liberté totale dans lesquelles l'agent fait à chaque instant ce qu'il veut. L'habitus rappelle que nous sommes spontanée et que notre action a son principe en nous. Il donne une grande satisfaction au personnalisme par rapport aux althussériens qui disaient que l'agent est un *Träger*, un actualisateur de la structure², selon la tendance du structuralisme à faire disparaître l'agent. Paradoxalement, alors qu'on

fait des représentants du petit-bourgeois, c'est qu'intellectuellement ils ne dépassent pas les limites que celui-ci ne franchit pas dans la vie, si bien qu'ils sont contraints théoriquement aux mêmes tâches et solutions auxquelles le petit-bourgeois est contraint pratiquement par l'intérêt matériel et la situation sociale. » (Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* [1852], chap. 3, in *Œuvres*, t. IV : *Politique 1*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 467-468.)

1. « La spontanéité de nos actions ne peut donc pas être révoquée en doute, comme Aristote l'a bien défini en disant qu'une action est spontanée quand son principe est dans celui qui agit : *Spontaneum est, cujus principium est in agente*. » (G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, op. cit., § 301, p. 297.)

2. Les néomarxistes français réunis dans les années 1960 autour de Louis Althusser (voir notamment Louis Althusser, Étienne Balibar et Jacques Rancière, *Lire le capital*, 4 vol., Paris, Maspero, 1973-1980) faisaient du terme de *Träger* que Marx employait occasionnellement l'un des mots clés de leur perspective « antihumaniste », à l'intérieur

me catalogue souvent parmi les « structuralistes » (ce qui m'énerve beaucoup), un aspect de la tradition structuraliste que je supportais très mal (et que je supportais très mal presque personnellement – il est banal de remarquer que, dans la science, les savants investissent souvent des choses très personnelles et très naïves) était cette vision de l'agent comme simple épiphénomène de la structure. Je me disais que l'agent existe : il bouge, il avance, il improvise, il fait des contre-pieds, des actions, il est sportif, etc. Accorder à l'agent cette spontanéité leibnizienne inscrite dans l'habitus, c'est rompre avec la tendance à en faire un pur reflet des structures.

Cela dit, cette spontanéité est une spontanéité conditionnée et conditionnelle : les agents sociaux sont le produit d'un travail de socialisation qui les rend sensibles à des stimulations conventionnelles et conditionnelles. Dans un univers complètement mécanique, les seules actions possibles sont des réactions mécaniques à des actions mécaniques. Il n'y a rien de plus dans la réaction que dans l'action. Par contre, lorsqu'on est dans l'ordre du vivant socialisé, les actions sont suscitées par des stimuli conventionnels : ce qui va faire réagir l'un ne va pas faire réagir l'autre. Il y a des banalités utiles à rappeler : un homme et une femme qui se promènent dans la rue ne vont pas regarder les mêmes vitrines parce qu'ils sont socialisés autrement ; des gens d'origines sociales différentes ne vont pas voir la même chose dans le même spectacle, etc. Les stimuli qui vont les stimuler sont donc conventionnels (ils sont le produit d'une socialisation différentielle) et conditionnels (ils ne fonctionnent comme stimuli que sur des gens conditionnés à les percevoir comme tels). Du point de vue d'une morale, on voit les ressorts sur lesquels on pourrait fonder un effort vers la liberté : il s'agirait de savoir quels sont les stimuli conventionnels et conditionnels qui me conditionnent et d'essayer de les rendre conscients et explicites. On pourrait travailler dans ce sens. Je ne développe pas davantage (je suis préoccupé par l'idée d'aller au bout de ce que je voudrais dire aujourd'hui...), mais cette idée de spontanéité

de laquelle les agents sociaux n'étaient que les supports ou les porteurs du rôle qui leur est assigné dans le processus de production.

par opposition à l'idée de liberté ou à l'idée de réaction/réflexe me semble importante.

Cette spontanéité conventionnelle et conditionnée est histoire. Le mot d'*habitus* est bien choisi de ce point de vue : il désigne le fait d'avoir¹. L'*habitus*, qui est le produit d'expériences passées et qui est un système de préférences, est le produit de l'histoire collective et individuelle. Pour que cela ne paraisse pas verbal, je vous renvoie à un livre magnifique de Sidney Mintz, *Sweetness and Power : The Place of Sugar in Modern History* (« Douceur et pouvoir : la place du sucre dans l'histoire moderne »)², qui propose une très belle histoire de la sensibilité au sucre. Les goûts sont formés dans la longue durée à travers l'organisation de la production et de la consommation et notre goût du *sweet* est un produit historique de longue durée. Ce sont des choses relativement banales mais elles méritent d'être établies et elles devraient faire taire une certaine anthropologie philosophique éternaliste (*l'homo estheticus and so on*). L'*habitus* est histoire et chaque système de préférences est le produit de l'histoire sociale de l'univers social dans lequel nous sommes insérés (ne parlons pas des goûts artistiques, c'est encore plus évident) et de notre trajectoire sociale à l'intérieur de cet univers. Les goûts sont à la fois génériques en tant que partagés par tous les contemporains d'une même société et spécifiés par la trajectoire. Il suffit de réfléchir une seconde pour mesurer que les trajectoires sont terriblement individuelles. C'est pourquoi elles sont affreuses à analyser scientifiquement. Il y a tellement de bifurcations dans l'arbre d'une vie qu'on peut dire, je crois, qu'on ne peut pas trouver deux trajectoires identiques, tout comme Leibniz disait qu'on n'a jamais trouvé deux feuilles identiques³. Comme on ne trouve jamais deux trajectoires identiques, l'individualité est sauve.

1. En latin, *habitus* est l'infinitif parfait passif du verbe *habere* (avoir).

2. Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power : The Place of Sugar in Modern History*, New York, Elisabeth Sifton Books-Penguin Books, 1986 – trad. fr. : *Sucre blanc, misère noire. Le goût et le pouvoir*, trad. Rula Ghani, Paris, Nathan, 1991.

3. « Je me souviens qu'une grande princesse, qui est d'un esprit sublime, dit un jour, en se promenant dans son jardin, qu'elle ne croyait pas qu'il y avait deux feuilles parfaitement semblables. Un gentilhomme d'esprit, qui était de la promenade, crut qu'il

Deuxième alternative : le finalisme et le mécanisme

Après cette première alternative de l'individuel et du collectif, la deuxième alternative est celle du finalisme et du mécanisme. Je vais très vite. C'est l'alternative de la conscience et de la chose dans laquelle Durkheim tombait (« Il faut traiter les faits sociaux comme des choses¹ ») et dans laquelle Weber restait enfermé (les actions ont pour principe des intentions²). L'*habitus* permet d'échapper à une série de dualismes élaborés par Descartes et les cartésiens. (Ce que je vais dire à l'échelle de quelques minutes va vous paraître très simpliste. Il faudrait que vous appliquiez à ce que je dis ce que les philosophes appellent le « principe de charité³ » qui consiste à lire un auteur en lui prêtant le plus possible. On pourrait dire « principe d'*isotimia*⁴ », d'« égalité en respect » : il faut traiter les auteurs qu'on lit comme on voudrait être traité quand on écrit. C'est un principe d'une extrême rareté... Si vous n'appliquez ce principe, je peux dire ce que je vais dire ; sinon, c'est fichu...) Recourant à des dualismes comme âme/corps, sujet/objet, les cartésiens posent le problème du corps comme celui d'un objet sur lequel il s'agit d'agir ou par lequel il s'agit d'être agi. On trouve cela sous une forme extrême chez des gens comme Geulincx⁵ ou Malebranche : est-ce que je peux expliquer, sans passer par Dieu, que le monde agit sur

serait facile d'en trouver ; mais quoiqu'il en cherchât beaucoup, il fut convaincu par ses yeux qu'on pouvait toujours y remarquer de la différence. » (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* [1704], in *Œuvres*, Paris, Charpentier, 1846, livre II, chap. 27, § 3, p. 242.)

1. « La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses. » (É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 108.)

2. P. Bourdieu avait rappelé dans sa leçon précédente qu'il « n'adh[érait] pas à la philosophie webérienne de l'action comme action finale orientée vers des fins explicites » (voir *supra*, p. 204).

3. Voir Neil L. Wilson, « Substances without substrata », *The Review of Metaphysics*, vol. 12, n° 4, 1959, p. 521-539 ; Willard Van Orman Quine, *Le Mot et la Chose*, trad. Joseph Dopp et Paul Gochet, Flammarion 1977 [1960], § 13.

4. P. Bourdieu avait présenté le mot d'*isotimia* dans la leçon du 6 mai 1993, *supra*, p. 000.

5. P. Bourdieu avait publié, dans sa collection « Le sens commun », Alain de Lattre, *L'Occasionalisme d'Arnold Geulincx. Étude sur la constitution de la doctrine*, Paris, Minuit, 1967.

mon âme ou que, mon âme voulant quelque chose, mon corps obéit ? Il y a une discontinuité radicale entre les deux puissances et les philosophies occasionnalistes s'inquiètent beaucoup de cette alternative. En fait, je pense que les cartésiens ont fourni la forme extrême et ultra conséquente de la philosophie de la conscience sous-jacente à la théorie économique moderne. Comme je l'ai dit plusieurs fois, les économistes néomarginalistes sont des cartésiens qui s'ignorent : ils acceptent le dualisme de l'âme et du corps, mais aussi le dualisme de la conscience et de la chose. Ils sursauteraient si on le leur disait mais on pourrait en faire la démonstration.

Ce qui est engagé dans la notion d'*habitus*, c'est donc le refus, non seulement du dualisme âme/corps, mais de l'alternative conscience/corps. Avec la notion d'*habitus*, on avance qu'il y a une conscience-corps, qu'il y a des logiques conséquentes, cohérentes, justiciables d'une analyse socio-logique. On avance qu'il y a des conduites que l'on peut rendre intelligibles sans qu'elles aient pour autant pour principe la logique, le calcul rationnel, des projets explicites, etc. L'*habitus* est une sorte de principe d'action sans intention. Cela ne veut pas dire qu'il soit aveugle, qu'il soit simple réaction réflexe ou automatisme instinctif. Il est très difficile d'exprimer cela en très peu de temps...

Je voudrais montrer très vite en quoi ce que je dis là permet de sortir des difficultés que rencontre la tradition behavioriste de l'action comme simple réaction à des stimuli dans laquelle se situe Herbert Simon dont je parlais tout à l'heure. J'insiste beaucoup sur Herbert Simon parce que j'y vois, pour ce qui concerne l'*habitus*, un Tycho Brahé. Il est celui qui a le plus intelligemment essayé de sortir des apories de l'*homo œconomicus*. D'abord, il se situe dans une tradition behavioriste et il insiste sur le fait que la connaissance des agents économiques est incertaine et incomplète parce que les capacités computationnelles de l'esprit humain sont limitées. Ensuite, il rejette l'hypothèse de la maximisation globale, mais il garde l'idée de rationalité limitée ou enchaînée – *bounded rationality* : les agents peuvent ne pas être en mesure de recueillir toute l'information nécessaire pour parvenir à des décisions de maximisation globale, mais ils peuvent faire des choix rationnels à l'intérieur d'un certain

nombre de possibilités limitées. Il substitue donc à la notion de maximisation (*maximizing*) la notion de satisfaction (*satisficing*), ce qui renvoie à une sorte de rationalité de moyenne portée : on ne peut pas être radicalement rationnel, on cherche à obtenir, non pas le maximum, mais des *optima* raisonnables ou des *minima* acceptables et, ne possédant pas l'information totale ou n'ayant pas le temps de la traiter, on se contente de limiter les dégâts. On retrouverait la notion de prudence (on traduit la notion aristotélicienne de *φρόνησις* – *phronêsis*¹ – par prudence), mais cette fois au sens naïf du terme : n'ayant pas toutes les informations nécessaires pour faire un choix totalement rationnel, on se pare, on se garde du côté de l'incertitude.

Cette philosophie, je l'ai dit tout à l'heure, est purement négative parce qu'elle ne fait pas intervenir l'apprentissage des agents. Au fond, Simon essaie de sauver le paradigme de l'action rationnelle et il en conserve les présupposés fondamentaux. Il suppose que les agents cherchent à maximiser et que, faute de mieux, ils s'accordent, comme aiment le dire les économistes, un *second best*, un pis-aller consistant à limiter les dégâts. En réalité, les choses ne se passent pas du tout de cette manière et Simon ne sort pas de l'alternative dans laquelle s'enferment les économistes et qui travaille les textes d'auteurs comme Elster. Il faudrait beaucoup de temps, mais cela m'aurait amusé de vous lire trois pages d'Elster en vous montrant l'alternance d'une phrase à l'autre, et parfois à l'intérieur d'une même phrase, d'analyses finalistes et mécanistes. Ces passages constants d'une philosophie finaliste à une philosophie mécaniste se jouent sur des prépositions (le finaliste « en vue de », le mécaniste « à cause de »), sur des riens.

J'explique très rapidement pourquoi les économistes, les *RATs*, balancent toujours entre ces deux philosophies. D'un côté, la philosophie finaliste considère l'agent comme une pure conscience

1. La *phronêsis* est « le pouvoir de décider convenablement ce qui est bon et utile pour [soi-même] – non pas partiellement, comme dans le cas de ce qui est profitable à la santé et à la vigueur, mais en général en ce qui concerne le bonheur. » (Aristote, *Éthique de Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier Flammarion, 1965, livre VI, chap. 5, p. 157.)

agissant en connaissance de cause (l'expression est très belle et très cartésienne) selon un projet et un plan. La cause, le principe de l'action est une raison, c'est-à-dire une décision rationnelle déterminée par l'évaluation rationnelle des chances. Cette philosophie est sous-jacente à la plupart des écrits des économistes, mais aussi à nombre d'analyses de sociologues. Je vous renvoie au texte « Comprendre » dans la dernière partie de *La Misère du monde*¹ où j'analyse les problèmes de méthode que pose l'interview et notamment la philosophie de l'action impliquée dans le simple fait de dire « pourquoi » dans certaines situations. Par exemple, dans certaines conditions, demander « vous êtes au chômage, pourquoi ? » est un import de philosophie finaliste : on suppose tacitement que celui qui a fait ce qu'il a fait avait des raisons de le faire et qu'il l'a fait sur la base de choix. D'un autre côté, la philosophie causaliste ou mécaniste décrit les actions comme réactions mécaniques instantanées à des stimuli extérieurs : l'individu est une simple particule physique qui réagit dans un champ de forces.

Il semble y avoir une opposition radicale entre le mécanisme qui détruit apparemment la liberté et le finalisme qui invoque apparemment la liberté ou la raison, mais, comme je l'ai suggéré en employant l'expression « en connaissance de cause », les deux positions sont en fait absolument identiques² : les agents sociaux agissent *en connaissance de cause*, c'est-à-dire à partir d'une décision déterminée par la maîtrise parfaite des causes. Comme je ne vais pas pouvoir faire la démonstration, je cite pour aller vite un économiste lucide, Brian Loasby : « Si la connaissance est parfaite et la logique du choix complète et contraignante, le choix disparaît [P. Bourdieu propose une autre formulation : Si j'agis en connaissance de cause, si j'ai une maîtrise parfaite de la situation, le choix disparaît] ; rien n'est laissé qu'une réaction de type stimulus/réponse. [...] Si le choix est réel [P. Bourdieu propose une autre formulation : S'il y a vraiment la possibilité d'un choix], le futur n'est plus certain,

et si le futur est certain, il ne peut pas y avoir de choix¹. » C'est un peu raide, cette philosophie d'économiste pose un peu vite le problème des futurs contingents² et ferait sursauter Vuillemin (je vous renvoie à son livre *Nécessité et contingence* où il réfléchit, tout le long, sur ce problème des futurs contingents³), mais je pense (là, comme je ne peux pas faire la démonstration complète, il faut me faire confiance) que quand les préférences sont complètement données à une conscience parfaitement maîtresse des tenants et des aboutissants de l'action, le choix disparaît. La notion d'*habitus* échappe à cette alternative et revient à considérer que nous faisons la plupart de nos choix économiques (et de nos choix en général) à l'instinct, au sens du jeu. Le sens pratique est adapté aux situations où l'information est limitée. Autrement dit, face aux situations incertaines que décrit Simon, nous avons tendance à extrapoler à partir d'expériences antérieures, à répondre à la situation à partir de schèmes corporels pratiques permettant d'improviser des réponses en situation difficile.

Cela entraînerait dans des analyses trop compliquées, mais il faudrait montrer ici la différence entre ce sens pratique et la connaissance savante que peut engager par exemple un calculateur. Dans des études très célèbres, des psychologues comme Amos Tversky et Daniel Kahneman faisaient ce qu'on appelle de l'heuristique décisionnelle⁴. Ils essayaient de mesurer systématiquement, en situation

1. Pierre Bourdieu, « Comprendre », in *La Misère du monde*, op. cit., p. 1389-1447.

2. Pour des développements sur ce point, voir notamment la leçon du 2 novembre 1982 (*Sociologie générale*, vol. 1, op. cit., p. 297-338).

1. « If knowledge is perfect, and the logic of choice complete and compelling, then choice disappears ; nothing is left but stimulus and response. [...] If choice is real, the future cannot be certain ; if the future is certain, there can be no choice. » (Brian J. Loasby, *Choice, Complexity and Ignorance : An Enquiry Into Economic Theory and the Practice of Decision-Making*, New York, Cambridge University Press, 1976, p. 5.)

2. Les futurs « contingents » se distinguent des futurs nécessaires du fait qu'ils pourront se produire, mais aussi ne pas se produire : « Il y a nécessité qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas demain de combat naval ; pourtant il n'y a pas plus nécessité que demain il y ait de combat naval, qu'il n'y a nécessité qu'il n'y en ait pas. » (Aristote, *De l'interprétation*, chap. 9.)

3. Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984.

4. L'article le plus célèbre issu de ces études menées surtout dans les années 1970 est Daniel Kahneman et Amos Tversky, « Judgement under uncertainty : Heuristics and biases », *Science*, vol. 185, n° 4157, 1974, p. 1124-1131. La plupart des articles sont

de laboratoire, la capacité des agents sociaux à apporter des réponses à des problèmes d'incertitude, de risque, etc. En interrogeant les gens sur des problèmes de probabilités (« Vous avez un dé avec six faces, combien avez-vous de chances de sortir un as ? ») et sur des problèmes plus compliqués, ils faisaient apparaître que les agents se trompent considérablement dans l'évaluation de leurs chances réelles (une réaction naïve – mais importante – consisterait à remarquer que s'il n'en avait pas été ainsi, on n'aurait pas eu besoin d'inventer le calcul des probabilités). En situation de laboratoire, les agents ont de grosses difficultés à répondre par le calcul à des problèmes d'incertitude, mais, en situation réelle, ils pourraient répondre par des réponses adaptées sur la base du transfert d'habitus. Un problème tel que : « Vous êtes à un passage-piétons, à 50 mètres une voiture arrive à 60 kilomètres/heure, vous marchez vous-même à 3 kilomètres/heure, quelles sont vos chances de pouvoir traverser avant le passage de la voiture sans vous faire écraser ? », on en rencontre quarante chaque jour et on y répond par l'habitus. Il ne faut donc pas y voir des problèmes ne pouvant être résolus... Dans la vie, justement, on n'a pas de problème (au sens où le problème, *problēma*¹, suppose un sujet et un objet – c'est un topo de philosophe), on est en face de situations difficiles dans lesquelles il faut répondre (dans un match de tennis, est-ce que je renvoie sur le coup droit ou le revers ?). Ce genre de situations appelle des réponses instantanées fondées sur la transposition pratique d'expériences passées. Si l'on pose des questions pratiques sous la forme de problèmes au sens philosophique du terme, on découvre effectivement que, statistiquement, les agents ne sont pas capables de les résoudre s'ils ne sont pas mathématiciens ou experts en logique. Pourtant, ils ont l'équivalent pratique de la solution logique de ces problèmes. Face à la voiture, on a le sens pratique des distances : est-ce que j'ai le temps de passer, est-ce que je suis chargé ou non, est-ce que je peux courir ?

reproduits dans Daniel Kahneman, *Système 1/Système 2. Les deux vitesses de la pensée*, trad. Raymond Clarinard, Paris, Flammarion, 2012 [2011].

1. Le mot grec *problēma* (πρόβλημα) signifie littéralement « jeté en avant », « ce qu'on a devant soi ».

Le sens pratique, c'est ce calcul sans calculateur, ce sens du jeu qui permet de se débrouiller dans le monde physique mais aussi dans le monde économique. Des socio-économistes, George Katona et Eva Mueller¹, ont fait des enquêtes empiriques sur la manière selon laquelle les agents économiques font leurs choix économiques. Je pourrais citer d'autres travaux : Robert Ferber², par exemple, a fait une étude sur la manière d'acheter les automobiles. Ces études tendent à conclure de façon convergente que les décisions économiques pour l'achat de biens quotidiens, mais aussi les décisions importantes (l'achat d'une maison ou d'une automobile) sont très rarement le résultat d'une délibération rationnelle, d'un calcul, d'une évaluation prenant en compte tous les paramètres (« Le temps que je dépense pour aller chercher mon essence au supermarché est-il compensé par le bénéfice que je fais en achetant mon essence au supermarché plutôt qu'à la station du coin ? »). Les analyses empiriques qui ont pu être faites montrent que les agents économiques ne raisonnent jamais, ou alors très exceptionnellement, de cette manière. Par exemple, les achats de maisons, qui engagent parfois la vie des gens pour trente ans, sont décidés sur la base de transferts de croyances³. On se fonde par exemple sur les conseils et les précédents des amis et des parents (« J'en ai une, elle est très bien »). Les dispositions de l'habitus, le choix d'avoir une maison plutôt que de louer ne se distribuent pas du tout au hasard selon les classes sociales. Elles définissent les grands principes de choix et, à l'intérieur de ces catégories, une fois qu'on a « choisi » d'acheter plutôt que de louer, toutes sortes de déterminants qui n'ont rien à voir avec le calcul interviennent, comme le fait de connaître quelqu'un qui a la même chose.

1. George Katona et Eva Mueller, « A study of purchase decisions », in Lincoln H. Clark (dir.), *Consumer Behavior : The Dynamics of Consumer Reaction*, New York, New York University, 1955, p. 30-87.

2. Voir notamment Robert Ferber, « The role of planning in consumer purchases of durable goods », *The American Economic Review*, vol. 44, n° 5, 1954, p. 854-874.

3. Pierre Bourdieu et Monique de Saint Martin, « Le sens de la propriété. La genèse sociale des systèmes de préférences », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81, 1990, p. 52-64.

L'illusion de finalité

Je dois malheureusement aller vite... Les calculs économiques du sens pratique sont des calculs sans calculateur mais sont pourtant des calculs adaptés, ce qui donne en apparence raison à la vision finaliste. C'est un paradoxe, mais, bien que les agents économistes ne calculent pas, *tout se passe comme si* ils calculaient ; en calculant, ils ne feraient pas beaucoup mieux. (Le « tout se passe comme si » est décisif dans la rupture avec la *scholastic fallacy*. Malheureusement, les lecteurs l'oublient et sautent le « tout se passe comme si ». De même, l'expression « tend à » fait la différence entre une corrélation mécanique et une corrélation statistique, mais les lecteurs disent : « Il se répète, il dit toujours "tend à". » Des tas de nuances de l'expression rigoureuse échappent aux lecteurs, surtout aux philosophes qui s'empressent de critiquer, ce qui nourrit une vision réductrice et mécaniste d'une philosophie construite contre le mécanisme.)

Ces conduites sont paradoxalement adaptées sans qu'il y ait recherche de l'adaptation. Elles ont donc toutes les apparences de la finalité et l'*habitus* a quelque chose de l'instinct. Quelqu'un qui a été soumis à des conditions et à des conditionnements identiques aux conditions dans lesquelles il exerce les dispositions ainsi acquises est, dans l'univers social où il est engagé, comme un poisson dans l'eau. Il fait spontanément ce que demande la situation, il a le sens du jeu. Cette illusion de finalité résulte donc du fait que les agents sociaux sont souvent le produit des conditions dans lesquelles ils exercent les dispositions produites par ces conditions. Supposons, par exemple, dans une société extrêmement stable, un paysan qui n'a jamais quitté son village. Les conditions objectives n'ayant pas tellement changé depuis son enfance jusqu'à son âge adulte, il lui suffit de se laisser aller à ces dispositions acquises pour être parfaitement ajusté au monde, sans crise, sans conflit. Dans beaucoup de cas, les *habitus* sont redondants avec les conditions objectives, mais ce n'est cependant pas toujours le cas. Supposons que le monde ait changé radicalement, on observe alors ce que j'appelle l'« effet Don

Quichotte¹ » : Don Quichotte croit être au temps de la chevalerie alors qu'on est passé à un autre univers, ses dispositions vont être contre-productives. L'illusion finaliste ne vaut donc que dans les cas de constance du monde. Dans les autres cas, elle ne vaut pas et l'existence de décalages montre l'utilité de la notion d'*habitus*.

Ceci dit, dans les cas de constance, il faut aussi parler d'*habitus*, même si l'explication par l'*habitus* est redondante avec l'explication par les conditions. Il est indifférent de dire que l'agent agit de la manière dont il agit parce que les conditions objectives le déterminent à agir ainsi ou parce que l'*habitus* qui est le produit de ces conditions objectives le détermine à agir ainsi. Au fond, l'*habitus* n'est jamais aussi invisible que lorsqu'il s'accomplit parfaitement, lorsqu'il tourne tout seul. L'*habitus* a une constance, il est durable, ce qui contribue à justifier l'illusion de la constance des goûts que se donnent les néomarginalistes. L'une des raisons pour lesquelles les *habitus* sont constants, c'est qu'ils sont le principe de sélection des conditionnements nouveaux qui peuvent leur être infligés. Du même coup, ils ont un effet d'autoperpétuation. Je parle d'« hystérésis des *habitus* » (c'est un concept que les économistes aiment bien²) pour désigner leur tendance (qui fait partie de leur définition même...) à se perpétuer au-delà de leurs conditions de fabrication. Dans certaines situations – c'est notamment l'un des effets du vieillissement –, les *habitus* renvoient constamment à des situations, en quelque sorte imaginaires, qui n'existent plus. L'*habitus* répond, non pas à la situation telle qu'elle est, mais à la situation dans laquelle il a été fabriqué. Ainsi, si un père refuse une voiture à son fils (« Écoute ce n'est pas possible, on ne peut pas avoir de voiture à ton âge »), c'est parce qu'il a oublié que la statistique de la distribution des voitures selon l'âge a formi-

1. Sur l'« effet Don Quichotte », voir *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 381, et vol. 2, *op. cit.*, p. 467.

2. Le terme d'hystérésis (formé sur un verbe grec signifiant « être en retard ») désigne un phénomène qui persiste quand sa cause a disparu. P. Bourdieu l'utilise en particulier dans *La Distinction*, *op. cit.*, p. 158 et *passim*. Ce concept est également utilisé par les physiciens et les économistes (ceux-ci l'utilisent, par exemple, dans l'analyse de la consommation des ménages qui ne s'ajuste pas instantanément au niveau de revenu).

dablement changé et que ce qui était une chose extraordinaire à son époque est devenu trivial, banal, modal. Une forme de l'« effet Don Quichotte » est l'effet d'hystérésis des habitus et de déphasage lié au décalage entre les conditions dans lesquelles on a été produit et les conditions dans lesquelles on met en œuvre les dispositions ainsi produites.

Autre chose : les habitus sont *grosso modo* ajustés aux conditions objectives (merci de m'accorder encore un quart d'heure, sinon je vais souffrir et vais rester en suspens dans ma démonstration). Sauf exception, sauf cas de changement, ils sont tendanciellement ajustés au réel. L'utilité de la notion d'habitus m'est paradoxalement apparue dans une situation où ce qui faisait problème est que les gens n'avaient pas l'habitus demandé par le champ dans lequel ils étaient jetés. J'ai en effet été amené à utiliser cette notion pour comprendre les problèmes que rencontraient, en Algérie, des agents sociaux dont les habitus avaient été constitués dans des sociétés précapitalistes mais qui se trouvaient jetés dans un jeu capitaliste où il fallait calculer, épargner, etc.¹. Ce décalage faisait apparaître la nécessité de la notion d'habitus. L'habitus aide aussi, par exemple, à comprendre le système universitaire². Dans un monde universitaire orchestré, quasiment de reproduction simple, les maîtres se reproduisent, le plus souvent sans drame, dans les élèves. En ce cas, l'ajustement des habitus à la situation est si total que la notion d'habitus a peu de chances d'apparaître. Il en va différemment avec des crises comme par exemple 68. (Je dis cela parce que ce n'est pas simple. Vous risquez de penser : « Oui, d'accord, on a l'habitude », mais je voudrais essayer de vous faire comprendre que c'est moins banal que ça en a l'air.) Dans une situation comme 68, j'ai vu des vieux professeurs très célèbres, par exemple dans cette institution [le Collège de France], craquer comme les vieux Kabyles qui disaient : « Ce n'est pas possible, les jeunes aujourd'hui vont labourer sans

se mettre face à l'est... » (Rien ne ressemble plus aux sociétés primitives qu'un système universitaire qui se reproduit bien...) Les habitus peuvent donc être offensés par des situations bouleversantes qui démentent les expectations, les attentes. Le monde ne va plus comme il devrait. Quand un agent social dit : « Tout est foutu », il dit que le monde ne répond plus à ses attentes ; or ses attentes sont le produit d'un autre état du monde. Dans ces mondes bouleversés, la relation entre les habitus et les conditions objectives est bouleversée et les gens ont alors à répondre à des mondes qui ne répondent plus.

Les anticipations de l'habitus sont évidemment des anticipations pratiques. Il faudrait développer ici longuement sur la théorie des anticipations rationnelles¹ qui a donné un nouvel essor à la théorie économique. Elle m'a beaucoup intéressé parce que je travaillais également sur les anticipations. Je posais qu'à travers les habitus les agents ont des anticipations ajustées aux chances objectives. Les théoriciens des anticipations rationnelles font la même hypothèse et disent que les agents économiques sont capables d'anticiper s'ils sont rationnels ; si l'on peut faire une théorie économique de leurs pratiques, c'est parce qu'ils ont la capacité d'anticiper rationnellement. Les anticipations dont je parle pour ma part ne sont pas des anticipations rationnelles fondées sur le calcul, mais des anticipations raisonnables fondées sur cette sorte de quasi-instinct qu'est l'habitus. J'entends le mot « anticipations » au sens où on l'emploie en sport (« Il anticipe bien ») : il s'agit de mouvements quasi corporels qui font qu'on va au-devant d'un avenir qui se présente sans avoir été constitué comme tel dans un projet préalable. Ces anticipations raisonnables sont possibles parce que le monde économique est raisonnable. Pour que des anticipations raisonnables puissent se constituer, il faut que le monde économique ait des régularités et les anticipations sont le produit incorporé des régularités objectives du monde de sorte qu'on s'y retrouve. Finalement, la compréhension que donne l'habitus, c'est le fait de se retrouver dans le monde dans lequel on a été fait.

1. Voir P. Bourdieu, A. Darbel, J.-C. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit. ; P. Bourdieu, *Algérie 60*, op. cit.

2. Voir P. Bourdieu, *Homo academicus*, op. cit., en particulier p. 238 pour la comparaison faite ci-après avec les « vieux Kabyles ».

1. Voir la leçon du 3 juin 1993.

Là encore, il faudrait prolonger : la logique de l'habitus est une logique des potentialités. Un scolastique, Thomas d'Aquin peut-être, dit quelque part que l'habitus est un *esse in futuro*. La chose extraordinaire, c'est que cet habitus qui est une disposition acquise, un produit du passé (je n'ai d'habitus que parce que j'ai été socialisé, conditionné, etc.), ne demande qu'à se perpétuer. Il se prolonge constamment dans un futur et il fait constamment l'hypothèse de la constance du monde. C'est pourquoi il se plante quand il anticipe un monde inchangé et que le monde a changé ; il fait alors des contresens, des contretemps, mais je passe...

Troisième alternative : le micro et le macro

J'ai essayé de montrer que la notion d'habitus permettait de dépasser d'abord l'opposition individu/collectif et ensuite l'opposition mécanisme/finalisme, déterminisme/liberté. Enfin, je voudrais montrer très vite comment elle permet de dépasser l'opposition macro/micro (c'est là je crois que son intérêt se voit le mieux). Comme l'analyse serait très longue, je vais essayer de donner un résumé très sommaire. Un certain nombre d'économistes, pour se sortir de toutes les difficultés que j'ai évoquées, recourent à la notion d'individu représentatif. Ils pensent qu'on peut faire l'hypothèse que le principe de toutes les actions économiques dont la résultante est *grosso modo* rationnelle est un individu représentatif dont les actions seraient en quelque sorte le résultat agrégé de toutes les actions individuelles. Ce problème de l'agrégation, qui est un problème mathématique difficile et, surtout, un problème théorique extrêmement difficile, est central. Peut-on passer, sans changement qualitatif, des modèles micro qu'on construit, en économie ou en sociologie, sur la base d'un individu isolé (le calculateur rationnel par exemple), à des modèles macro valables pour l'ensemble de la société et tels que le sujet des actions économiques serait ce méta-agent qui serait une sorte de totalisation des agents individuels ?

Un très bel article m'a beaucoup aidé : Alan P. Kirman, « L'hypothèse de l'individu "représentatif", une analyse critique »,

Problèmes économiques, n° 2325, 13 mai 1993, p. 5-14¹. L'auteur montre que, paradoxalement, on n'a jamais autant de difficultés mathématiques que lorsqu'on suppose les agents identiques. Selon des travaux récents d'économie mathématique, ces difficultés mathématiques s'atténuent ou s'affaiblissent si on suppose que les individus sont différents et dispersés. La critique interne des idées d'individu calculateur et d'agrégation qui sont au cœur de la philosophie de l'économie moderne conduit donc à des contradictions dont on ne peut sortir qu'en allant dans une direction très proche de celle que j'ai avancée ici : le modèle qu'il faut construire pour rendre compte de la « rationalité » (c'est-à-dire du fait que le monde économique est relativement rationnel) doit prendre acte de l'interaction entre des individus hétérogènes aux intérêts divergents et (j'ajoute) ajustés à des chances différentes.

J'ai oublié de dire une chose importante : l'un des postulats anthropologiques sur lesquels repose la théorie de l'habitus est que les agents sociaux ne sont pas fous ; sauf exceptions (qui, elles, font problème), ils ont tendance à avoir des espérances, des aspirations, des anticipations grossièrement ajustées à leurs chances de les satisfaire. On part donc de l'idée qu'il y a ajustement. Contrairement à l'intuition ordinaire, l'indignation morale en particulier, qui met l'accent sur l'inverse (« Les gens sont fous, ils achètent au-dessus de leurs moyens », « Les jeunes aujourd'hui... », etc.), l'analyse scientifique montre que cet ajustement des espérances aux chances est beaucoup plus fréquent qu'on ne pourrait le croire. Au fond, la notion d'habitus prend acte de ce postulat qui aide à comprendre beaucoup de choses : les gens ont peu à peu intériorisé (plutôt qu'« accepté » qui est déjà un mot finaliste) les chances objectives, ils en ont rabattu et ils sont conformes (et les agents sociaux, étant différents, sont conformes à des situations différentes...).

Je vais résumer, pour ne pas être trop long. L'une des forces de la théorie que je propose est de rendre compte de l'erreur de la théorie

1. Il s'agit d'une traduction (large mais partielle) de Alan P. Kirman, « Whom or what does the representative individual represent ? », *Journal of Economic Perspectives*, vol. 6, n° 2, 1992, p. 117-136.

opposée et de l'apparence de vérité de cette théorie, ce qui est de bonne guerre scientifique. Elle permet en effet de comprendre que des modèles mathématiques construits sur la base de l'hypothèse de la rationalité ne soient pas complètement faux : puisque les agents économiques ont des *habitus*, c'est-à-dire des espérances ajustées à leurs chances, leurs conduites de consommation ne sont pas complètement indépendantes de leurs revenus. Ils ont des aspirations raisonnables qui sont redoublées souvent par le contrôle collectif. C'est là une chose que je ne pourrai pas développer : les actions économiques ont rarement pour sujet les individus. C'est vrai au niveau de la maisonnée : les décisions d'achat concernant une maison sont des décisions collectives complexes qui engagent parfois trois générations. C'est vrai *a fortiori* pour les décisions collectives d'une firme (je réponds ainsi un tout petit peu à la question qui m'a été posée) : est-ce que les firmes sont elles-mêmes des champs dans lesquels les gens s'affrontent avec des *habitus* antagonistes, les décisions qui en résultent étant extrêmement complexes ?

Premièrement, on a des *habitus* qui sont *grosso modo* ajustés, engendrant des aspirations raisonnables et contrôlés par le contrôle collectif des groupes à l'intérieur desquels s'accomplissent les décisions, ces groupes étant eux-mêmes soumis aux contraintes incorporées et extérieures. Deuxièmement, en raison de l'hétérogénéité des conditions d'existence, les dispositions sont elles-mêmes hétérogènes. Du même coup, elles tendent à s'ajuster différenciellement à des conditions d'existence différentes. L'ajustement rationnel que l'on enregistre globalement n'est pas le résultat d'une agrégation. La notion d'agrégation me semble en effet extrêmement dangereuse : les résultantes de toutes les actions individuelles ne s'accomplissent pas du tout selon la logique de l'agrégation. Il suffit de rappeler ce que je disais sur le poids relatifs des différentes firmes dans un champ : la résultante des actions des agents ou des firmes dans un champ n'est pas l'agrégation des systèmes de préférence des différents agents parce qu'il y a des rapports de force et des agents qui imposent la ligne, qui donnent le ton, etc. Pour finir : si les agents paraissent rationnels et si l'on peut construire, sans être complètement absurde, des modèles sur la base de la rationalité, c'est que

les utilités agrégées des marchés que l'on considère (pour parler le langage des économistes) ont été profondément façonnées, à la fois à l'échelle individuelle et à l'échelle collective par les forces du marché, par les forces du champ lui-même. Du même coup, on peut abandonner le mythe de l'agent souverain qui est le propre de la téléologie économique cartésienne sans abandonner la rationalité.

Pour finir en deux mots (il faudrait encore analyser les dialectiques entre l'*habitus* et le champ, mais je n'ai pas le temps de le faire), il faudrait dégager les implications philosophiques de ce qui est dit là. Ce qui est étonnant, c'est que la notion d'*habitus* – ou l'équivalent – a souvent été frôlée par des penseurs plutôt conservateurs, comme un penseur anglais que vous ne connaissez peut-être pas, Oakeshott¹, ou comme Heidegger, dont certaines analyses se rapprochent de celles que je propose à travers la notion d'*habitus*². Ces théories de la logique pratique ont été développées en réaction contre le rationalisme par des gens qui étaient du côté du traditionnel, de la transmission implicite, de ce qui se transmet en deçà de la raison (il est difficile de dire ces choses brièvement...). La philosophie qui est immanente à cette anthropologie de l'*habitus* n'est pas du tout une alternative antirationaliste, mais une sorte de rationalisme élargi. En fait, tout mon effort consiste à fonder en raison une raison limitée, non pas au sens de Simon, mais au sens d'une raison réaliste, anthropologiquement confirmée, c'est-à-dire un peu décevante. Un problème est d'arriver à proposer une théorie du flou qui ne soit pas floue, une théorie de la raison limitée qui ne soit pas limitée en raison. On est dans une position extrêmement difficile, d'autant plus que je n'ai aucune sympathie théorique ni politique pour les auteurs qui m'ont, sinon inspiré, du moins rassuré ou donné des cautions.

1. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres, Methuen & Co, 1967.

2. Pour des développements sur ce point et sur ce qui suit, voir *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 992-993.

SITUATION DU COURS SUR « LES FONDEMENTS SOCIAUX DE L'ACTION ÉCONOMIQUE » DANS L'ŒUVRE DE PIERRE BOURDIEU

Par Julien Duval

Le cours que Pierre Bourdieu donne lors de l'année universitaire 1992-1993 sous le titre « Les fondements sociaux de l'action économique » peut apparaître comme une respiration dans un enseignement consacré jusqu'alors à des sujets lourds courant sur plusieurs années. Nommé professeur au Collège de France en 1982, il avait en effet d'abord donné, pendant cinq années, un cours de « sociologie générale » centré sur une présentation des fondements théoriques de sa sociologie et tout particulièrement sur les concepts d'habitus, de capital et de champ¹. Après une brève suspension de son enseignement, il avait ensuite consacré cinq nouvelles années à la question de l'État qui lui était apparue comme une sorte de point de fuite de son analyse des luttes symboliques dont le monde social est le lieu. Y voyant une question particulièrement difficile, il l'avait abordée par le biais du droit avant de traiter plus frontalement, entre 1989 et 1992, de la genèse de l'État et de discuter les grandes théories proposées en sciences sociales sur ce sujet².

Entre 1993-1994 et 1997-1998, de longs travaux de rénovation étant engagés au Collège de France, il devra, comme d'autres professeurs, « délocaliser » ses enseignements dans les universités de province ou à l'étranger : il présentera ses recherches sous la forme de conférences devant les étudiants des facultés de Lyon,

1. P. Bourdieu, *Sociologie générale*, 2 vol., *op. cit.*

2. *Id.*, *Sur l'État*, *op. cit.*

Strasbourg, Amiens, Rouen, mais aussi à Fribourg ou Athènes, et traitera principalement des champs culturels et de la domination¹. Après la réouverture du Collège de France en 1998, il consacra deux années à la révolution symbolique opérée par Manet². Sa dernière année d'enseignement en 2000-2001 constituera une sorte de conclusion générale. Il y montrera que seule l'analyse du champ scientifique permet de comprendre le paradoxe selon lequel des individus socialement déterminés et défendant des systèmes d'intérêts souvent égoïstes peuvent malgré tout produire des connaissances valables universellement. L'année se terminera par une esquisse de socioanalyse : Bourdieu appliquera à lui-même sa théorie, proposant ainsi une ultime démonstration de la fécondité de sa sociologie³.

À plusieurs égards, le cours sur l'économie s'inscrit dans la suite des deux grands cycles qui l'ont précédé. L'un de ses fils directeurs réside dans une critique de la théorie de l'action rationnelle qui, sans avoir été alors au centre de son propos, avait émergé à quelques reprises lors du cours de sociologie générale : Bourdieu avait par exemple signalé, de manière plus ou moins incidente, que la théorie économique dominante présentait les mêmes limites que l'« ultrasubjectivisme » de Sartre auquel il consacrait de longs développements, de même qu'il avait attiré l'attention sur l'oscillation des théoriciens de l'action rationnelle entre une philosophie mécaniste et une philosophie finaliste qui, en l'occurrence, s'avéraient équivalentes et que la notion d'habitus, au contraire, permettait de dépasser⁴. Le cours sur l'économie fait également écho aux cinq années consacrées à l'État. Le sociologue conçoit en effet l'État comme une institution économique centrale et, loin d'analyser le « marché » comme le produit naturel qu'invoquent les économistes libéraux, il parle d'un « artefact social construit en grande partie

par l'État » et met en valeur la part multiforme que l'État prend à son fonctionnement : il maintient la confiance dans l'économie, régule les marchés, contribue à la construction de l'offre et de la demande, etc.

Le cours engage une discussion critique de la science économique et de ses fondements et travaille à opposer une alternative systématique au « paradigme néomarginaliste qui se présente avec les apparences de la systématité et une formidable arrogance impérialiste » (17 juin 1993)¹. L'enseignement est l'occasion, pour Bourdieu, de revenir pleinement sur les différentes recherches qui, à des moments différents de son parcours, l'ont conduit à se confronter à des questions « économiques » et à poursuivre un fil qui, bien qu'un peu occulté par ses enquêtes sur le capital culturel et les pratiques culturelles, était présent dès ses premières recherches menées en Algérie, puisque celles-ci – qu'il avait republiées en 1977² – portaient sur les conduites économiques. Par la suite, il avait pu travailler sur les pratiques de consommation ou sur le patronat et, quelques années avant ce cours, il avait mené une recherche importante sur le marché de la maison individuelle qui avait donné lieu à un numéro entier de sa revue *Actes de la recherche en sciences sociales* (n° 81-82, mars 1990). Pour situer plus complètement le cours, il faudra également rappeler, outre la conjoncture idéologique de l'époque, le moment de la trajectoire de P. Bourdieu auquel il correspond. Entre autres choses, cet enseignement qui débute le 1^{er} avril 1993 intervient très peu de temps après la sortie de deux livres importants : *Les Règles de l'art* (parues en septembre 1992) que Bourdieu entend développer ultérieurement par un ouvrage sur la théorie des champs qui ne pourra pas faire l'impasse sur le

1. Les cours porteront les intitulés suivants : « L'économie des biens symboliques » en 1993-1994, « Quelques propriétés des champs de production culturelle » en 1995-1996, « Raisons et histoires » en 1996-1997, « La domination » en 1997-1998 (le cours n'a pas eu lieu en 1994-1995).

2. P. Bourdieu, *Manet. Une révolution symbolique*, op. cit.

3. Id., *Science de la science et réflexivité*, op. cit.

4. Voir notamment *Sociologie générale*, vol. 2, op. cit., p. 915-916.

1. En cela, le cours participe des discussions avec d'autres disciplines (la philosophie, l'histoire, mais aussi le droit en 1987-1988, l'histoire de l'art lors du cours sur Manet) que Bourdieu a proposées le long de son œuvre, et notamment lors de ses enseignements dans cette institution du Collège de France qui, selon sa devise (*Docet omnia*), « enseigne tout ».

2. P. Bourdieu, *Algérie 60*, op. cit. (Ce livre reprend à peu de choses près un texte initialement publié en 1966 : *Le Désenchantement du monde. Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Centre de sociologie européenne, 1966.)

champ économique ; *La Misère du monde* (publié en février 1993) qui contient une critique en creux du néolibéralisme économique et de l'individualisme méthodologique, son double en sociologie.

Bourdieu ne cache pas qu'en consacrant un cours aux « fondements sociaux de l'action économique », il se lance à lui-même une sorte de défi, s'obligeant à aborder plus profondément les travaux des économistes. Ses enseignements ne consistaient jamais à présenter des analyses stabilisées selon un plan d'exposition entièrement préparé à l'avance et dans lequel tout semble être du déjà-pensé ; il en faisait des occasions de penser en public et d'avancer dans ses recherches. C'est pourquoi il prévient d'emblée son auditoire : « J'ai proposé cette année un sujet un peu démesuré » ; et il ajoute : « Je vais tout de suite définir les limites de mon ambition. Il ne s'agit évidemment pas pour moi de faire une critique de l'économie » (1^{er} avril 1993).

De la maison kabyle au marché de la maison

Ce cours est avant tout, pour Bourdieu, un moyen de revisiter l'ensemble de ses recherches qui ont touché à l'économie. Bien que menée de longue date et à de multiples occasions, sa réflexion sur l'économie n'est pas la dimension de son œuvre la plus visible au début des années 1990. Bourdieu est, en effet, prioritairement identifié comme l'inventeur du concept de capital culturel. De tous ses ouvrages, les plus connus du « public cultivé », comme les plus discutés par ses concurrents en sociologie, sont, d'une part, ceux qu'il a coécrits avec Jean-Claude Passeron sur le système scolaire (*Les Héritiers* et *La Reproduction*¹) et, d'autre part, *La Distinction* qui met en valeur l'importance de la culture dans les rapports de classe. Se démarquant des tenants de l'« École libératrice » qui mettaient en avant le facteur économique pour expliquer la réussite scolaire (la

1. Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, 1964 ; *id.*, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1971.

« sélection par l'argent »), Bourdieu a porté ses efforts sur le rôle, inaperçu mais décisif, joué par le capital culturel. Ce faisant, il ne niait pas le poids du facteur économique (il le considérait simplement comme plus connu car plus visible), mais il a pu en donner l'impression. Il a, si l'on peut dire, aggravé son cas en appelant en 1968 son groupe de recherche « Centre de sociologie de l'éducation et de la culture », ce nom semblant insister de nouveau sur la prééminence du facteur culturel. Et, bien que plaidant pour une « science sociale unifiée », il s'est toujours revendiqué sociologue, laissant l'économie aux économistes. C'est ainsi que présentant la notion de capital dans son cours de sociologie générale, il est très rapide sur le « capital économique » au motif que « ce n'est pas [s]on propos, ni [s]on travail, ni [s]a spécialité »¹.

Pourtant, il a, dès ses premières enquêtes, pratiqué la « sociologie économique », cette approche qui, pour être tombée en désuétude au xx^e siècle, au moins jusqu'aux années 1980 et 1990, était centrale dans les entreprises fondatrices de la discipline, en premier lieu dans la sociologie durkheimienne ou chez Max Weber². Lorsqu'au terme de son service militaire en Algérie il choisit de rester sur place, alors qu'il projetait initialement de revenir en France pour faire une thèse de philosophie avec Georges Canguilhem, l'une des recherches dans lesquelles il s'engage porte sur l'emploi³. Cette enquête collective réalisée par le Service statistique de l'Algérie, avec des administrateurs de l'Insee, sera fréquemment mobilisée dans le cours de 1993. C'est qu'elle lui a permis de développer une réflexion dont un point de départ se trouve dans les questionnaires utilisés par les statisticiens en Algérie qui mobilisaient, comme si elles étaient de validité universelle, les mêmes notions et catégories

1. P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 246.

2. Voir notamment Jean-Jacques Gislain et Philippe Steiner, *La Sociologie économique (1890-1920)*, Paris, PUF, 1995. Pour un panorama des travaux de Pierre Bourdieu sur l'économie, voir Marie-France Garcia-Parpet, « Marché, rationalité et faits sociaux totaux : Pierre Bourdieu et l'économie », *Revue française de socio-économie*, n° 13, 2014, p. 107-127.

3. Sur les conditions dans lesquelles P. Bourdieu a été amené à prendre part à ces enquêtes et plus généralement sur cette période algérienne de son œuvre, voir Amín Pérez, *Faire de la politique avec la sociologie. Abdelmalak Sayad et Pierre Bourdieu dans la guerre d'Algérie*, Marseille, Agone, à paraître.

(par exemple, le « chômage ») qu'en France. Bourdieu avait été très attentif au fait qu'en dépit des pratiques que la puissance coloniale imposait de façon brutale, la société algérienne restait imprégnée par un mode de pensée précapitaliste où le travail, par exemple, est une obligation que l'individu se doit de remplir par rapport à son groupe d'appartenance, indépendamment de la rémunération matérielle qu'il peut en retirer. Cette recherche sur la « conscience économique concrète¹ » est au fondement de la sociologie de Bourdieu. C'est le concept d'habitus, en tant qu'il désigne le fait que le sujet est toujours un sujet socialisé, ainsi que la question de la relation entre un habitus et un champ, qui se dessinent derrière l'analyse de la « discordance entre les attitudes concrètes et les structures de l'économie » que le sociologue observe chez ces agents socialisés dans le cadre d'une société paysanne traditionnelle et confrontés, du fait de la colonisation, aux exigences d'une économie « moderne ».

Bourdieu ne disposant pas encore de son propre système de concepts, les publications qu'il tire de cette enquête au début des années 1960 reposent sur des notions empruntées à des auteurs et traditions existants : « attitudes », « conduites », « comportements », « organisation capitaliste [qui] constitue, selon le mot de Weber, un immense cosmos qui préexiste aux individus ». Néanmoins, ces premiers écrits font beaucoup plus qu'esquisser la réflexion sur l'économie qu'il développera dans le cours de 1993. Bourdieu conteste dès 1963 le penchant des économistes à « considérer les catégories de la conscience économique propre au capitaliste comme autant de catégories universelles » et mobilise déjà fortement les analyses de Max Weber sur le caractère spécifique et historique de la « rationalité économique » et sur la genèse de ce « cosmos économique » qui a supposé l'apparition d'institutions (la banque, le crédit, la monnaie, l'entreprise comme distincte de la maison, etc.) et de manières de penser et d'agir nouvelles. Son choix de prendre

1. Les citations dans ce paragraphe sont issues de l'introduction de l'article « La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduites économiques » (*Sociologie du travail*, n° 1, 1963, p. 24-44, repris dans *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008, p. 75-98). Ce passage figure également dans P. Bourdieu, A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit., p. 313-316.

pour objet le « sujet économique concret » s'accompagne d'une critique déjà très explicite de l'« ethnocentrisme » de la « théorie économique » qui oublie « que le fonctionnement de tout système économique est lié à l'existence d'un système déterminé d'attitudes à l'égard du monde et, plus précisément, à l'égard du temps ». La sociologie de Pierre Bourdieu a impliqué d'emblée une discussion serrée de la science économique. Lorsque, plus tard, la « théorie de l'acteur rationnel » est revenue en force, elle s'est de ce fait trouvée nettement mieux armée que certaines entreprises sociologiques qui s'étaient développées parallèlement à elle : la sociologie du travail ou la sociologie des organisations étaient en apparence beaucoup plus tournées vers l'économie mais n'avaient pas produit une discussion aussi élaborée des travaux des économistes.

Une autre réflexion que Bourdieu mobilise beaucoup dans le cours de 1993 est celle qu'il a menée sur le don et qu'il a développée lors de ses différents retours sur ses enquêtes algériennes, particulièrement dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) puis dans *Le Sens pratique* (1980). Sur ce point, une référence majeure est l'« Essai sur le don » qu'il considère comme « l'un des plus grands textes de la science anthropologique » (1^{er} avril 1993) et dans lequel Marcel Mauss s'interroge sur les forces qui, dans les « sociétés dites primitives [ou] archaïques », commandent des échanges qui présentent un « caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé »¹. Bourdieu qui se nourrit aussi des critiques qu'avait formulées Claude Lévi-Strauss en rééditant en 1950 le texte de Mauss, va s'employer à proposer une théorie du don conforme à son souci habituel d'échapper aux oppositions entre l'objectivisme et le subjectivisme, entre le structuralisme et la tradition phénoménologique. Pour lui, une compréhension complète du don doit cumuler les apports de l'interprétation objectiviste et des analyses de l'expérience indigène : le don n'est objectivement qu'un moment dans une série d'échanges mais il ne peut l'être que parce que ceux qui y participent le vivent bien comme un don, c'est-à-dire comme n'appelant pas de retour. À la différence de

1. M. Mauss, « Essai sur le don », art. cité, p. 147-148 pour les citations.

l'échange dans les sociétés capitalistes qui tend à être instantané, *cash*, immédiat et « désencastré » des relations sociales, l'échange dans une économie du don suppose qu'un temps sépare le don et le contre-don et que le contre-don ne soit pas totalement identique au don initial. Il s'agit de masquer la dimension économique de l'échange ; le don est conçu pour faire société, pour faire en sorte que chacun soit débiteur et créateur de tous les autres. Il implique un retour, mais différé. Bourdieu insiste beaucoup sur le rôle joué par le temps qui constitue le don comme don en faisant oublier qu'il est déjà une réponse à un don antérieur et que c'est cette véritable circulation circulaire de dons et de contre-dons qui produit le lien social. L'économie du don fabrique paradoxalement de la dépendance parce que, dans cette économie, personne ne peut dire « qu'il ne doit rien à personne ».

Le cours est une nouvelle occasion pour Bourdieu de reprendre ces analyses, en les retravaillant sur certains points. Il leur apporte des corrections (il juge par exemple ne pas avoir suffisamment insisté dans *Le Sens pratique* sur le caractère collectif de la dénégation qui entoure le don – 8 avril 1993) et ajoute de nouveaux éléments, en particulier la discussion d'un texte de Jacques Derrida sur le don paru en 1991 et qui l'a conduit, dit-il, à « trouver des choses [qu'il] n'avai[t] pas complètement explicitées et [qu'il a] été amené à trouver en réaction contre son analyse » (8 avril 1993). Bourdieu s'étonne lui-même du temps qu'il consacre à son « introduction sur le don » (6 et 13 mai 1993). C'est qu'à l'intérieur de son œuvre l'analyse du don avait progressivement nourri une réflexion très large sur la question de la « dénégation de l'intérêt économique » et sur l'opposition entre sociétés traditionnelles et sociétés différenciées. La distinction entre l'« économie du donnant-donnant » et l'« économie du don » est une manifestation de l'opposition entre l'« économie économique » et une « économie non économique » marquée par des formes de dénégation.

Si les publications du début des années 1960 recouraient déjà à ce jeu de mots, en citant une phrase de Max Weber (« [...] on a appelé l'histoire économique de plus d'une époque du passé l'"histoire

non économique"¹ »), le thème prend de l'ampleur dans les années 1970. Alors qu'il a retravaillé sur ses enquêtes en Algérie en écrivant *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* et qu'il élabore son système de concepts, il réfléchit à l'opposition entre sociétés traditionnelles et sociétés contemporaines en tant qu'elles tendent à être associées à des économies mais aussi à des modes de domination qui diffèrent par leur degré d'objectivation ou d'institutionnalisation, l'existence de « champs » autorisant dans les secondes une accumulation de « capital » impossible dans les premières. C'est dans cette perspective qu'un article de 1976, repris dans *Le Sens pratique* quatre ans plus tard, parle de l'« économie essentiellement double » des sociétés traditionnelles, le sociologue soulignant au passage que l'« économie non économique » du don, loin d'avoir disparu de nos sociétés, trouve « un refuge de prédilection dans le domaine de l'art et de la culture, lieu de la pure consommation [marqué par] la dénégation de toutes les négations qu'opère réellement l'économie² ».

À la même époque, il développe la même idée dans ses textes sur les champs de production culturelle : ces univers perpétuent la « logique de l'économie précapitaliste ». L'« économie des biens symboliques » lance, pour cette raison, un « défi [...] à toutes les espèces d'économisme » du fait que, comme le don, elle « ne fonction[ne] et ne p[eut] fonctionner dans la pratique – et pas seulement dans les représentations – qu'au prix d'un refoulement constant et collectif de l'intérêt proprement "économique" et de la vérité des pratiques que dévoile l'analyse "économique"³. » Des années 1960 aux années 1990, la réflexion de Bourdieu sur l'économie précapitaliste et la « révolution » qu'a supposée le développement du capitalisme occidental s'enrichit d'un nombre croissant de références : aux analyses de Max Weber (et de Werner Sombart – qu'il citera moins par la suite), sollicitées dès l'origine, s'ajoutent peu à peu Marcel Mauss, Karl Polanyi ou des chercheurs qu'il édite dans

1. P. Bourdieu utilise cette citation dans *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit., p. 315 et dans « La société traditionnelle », art. cité (*Esquisses algériennes*, op. cit., p. 75).

2. P. Bourdieu, « Les modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°2, 1976, p. 122-132. Ces points seront repris dans *Le Sens pratique*, op. cit.

3. *Id.*, « La production de la croyance », art. cité.

sa collection « Le sens commun », comme Moses Finley, Albert Hirschman ou Émile Benveniste.

Si Bourdieu, en 1993, s'appuie beaucoup sur ses enquêtes en Algérie, il mobilise également des recherches qu'il a réalisées en France, où il était définitivement revenu en janvier 1960. Lorsqu'en 1965 le Centre de sociologie européenne fait le bilan de ses activités pour les quatre années précédentes, l'une des trois sections distinguées s'intitule « Sociologie des comportements économiques » et répond à la nécessité pour l'anthropologie et la sociologie d'étudier des « sujets économiques concrets » plutôt que le « sujet rationnel » de la science économique¹. Elle regroupe des travaux de Raymond Aron et de Jean Cuisenier, alors membres de ce centre, mais aussi, pour une part importante, des travaux de Bourdieu et des jeunes chercheurs qui l'entourent. Luc Boltanski et Jean-Claude Chamboredon ont ainsi entrepris, sous sa direction, une « sociologie du crédit² » qui, sous certains rapports, poursuit des questions qu'il s'était posées sur son terrain algérien³. Bourdieu lui-même prolonge, au moins jusque vers 1966, une collaboration assez étroite avec les statisticiens et les économistes de l'Insee qui prend notamment la forme d'un colloque à Arras consacré à l'examen d'un lieu commun des années 1960, les « mutations de la société française ». Dans ce cadre, Bourdieu s'est notamment intéressé aux questions de fécondité et de diffusion des biens de consommation⁴. Trente ans plus tard, son cours sur l'économie se référera à ces travaux.

Tout le long des années 1970 et 1980, les recherches menées par Bourdieu et son équipe continuent de toucher, pour un nombre

1. « Le Centre de sociologie européenne 1961-1965 », ronéotypé, 13 pages.

2. Luc Boltanski et Jean-Claude Chamboredon, « La banque et sa clientèle », rapport ronéotypé du Centre de sociologie européenne, 1963.

3. P. Bourdieu s'interrogeait sur le crédit dans une « société traditionaliste » dès 1959 : voir « Logique interne de la société algérienne originelle », in *Le Sous-développement en Algérie*, Alger, Secrétariat social, 1959, repris dans P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, op. cit., p. 108-110 pour la section sur le crédit. Voir aussi P. Bourdieu et A. Sayad, *Le Déracinement*, op. cit.

4. Voir id., « Différences et distinctions », in Darras, *Le Partage des bénéfices*, op. cit., p. 117-129 ; P. Bourdieu et A. Darbel, « La fin d'un malthusianisme ? », art. cité, p. 135-154.

non négligeable d'entre elles, à l'économie. En 1974, 1976 et 1978, des rapports biennaux du Centre de sociologie de l'éducation et de la culture comportent une section « Sociologie de la consommation et des modes de vie » qui correspond pour une bonne part au long travail qui conduit à la publication en 1979 de *La Distinction*¹. De fait, si cet ouvrage marque, bien sûr, l'aboutissement de la réflexion de Bourdieu sur les classes sociales et de ses enquêtes sur la culture, il développe une sociologie du goût qui rejoint des questions de sociologie économique. Les stratégies scolaires et les consommations culturelles ont, par exemple, une évidente dimension économique et l'hypothèse, centrale dans *La Distinction*, selon laquelle l'habitus est un principe générateur que les agents mettent en œuvre dans tous les domaines de leur pratique implique que le modèle construit pour les pratiques culturelles s'étend aux pratiques plus immédiatement économiques, comme les choix de consommation ou d'épargne. *La Distinction* est de fait mobilisée dans le cours de 1993 : « Au fond, on peut dire que mon livre intitulé *La Distinction*, où j'analyse les usages sociaux des biens de différents types et le goût comme système de préférences socialement constitué, est un livre d'économie de la consommation qui rappelle que les systèmes de préférences universelles, anhistoriques, que se donnent les économistes sont de pures fictions » (13 mai 1993).

Dans les années 1970, une recherche est par ailleurs menée sur l'espace formé par les deux cents plus gros patrons français de l'époque². On peut également ajouter que *La Distinction* et, avant elle, un article sur la relation entre « le titre et le poste³ » développent une réflexion sur le « marché du travail ».

La question du marché se fait plus centrale dans les années 1980. En 1982, un rapport d'activité réunit d'ailleurs dans une section « Marché du travail, marché du logement et consommations » des

1. Centre de sociologie de l'éducation et de la culture, Rapports d'activités datés de juin 1974, juin 1976, juin 1978.

2. P. Bourdieu et M. de Saint Martin, « Le patronat », art. cité.

3. Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « Le titre et le poste : rapports entre le système de production et le système de reproduction », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2, 1975, p. 95-107.

travaux collectifs ou individuels menés, notamment, par Gabrielle Balazs, Patrick Champagne, Jean-Pierre Faguer ou Michel Gollac¹. En 1986, un numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales* sur « La construction sociale de l'économie » s'ouvre par un article de Marie-France Garcia montrant l'importante mobilisation que nécessite, dans la pratique, l'émergence du « marché parfait » que la science économique présente comme « naturel »².

Dans ces mêmes années, Pierre Bourdieu entreprend avec d'autres membres de son centre (Salah Bouhedja, Rosine Christin, Claire Givry, Monique de Saint Martin) une enquête sur la maison individuelle³. Cette recherche comporte plusieurs volets. Le premier, que Bourdieu avait beaucoup évoqué dans ses cours sur l'État, se rapporte à la politique du logement en tant qu'elle est le résultat des rapports de force qui s'instaurent dans un sous-secteur du champ administratif. Les autres volets, en réalité indissociables de l'action de l'État, portent davantage sur l'espace des constructeurs de maisons individuelles et l'espace des acheteurs dotés de « préférences » différenciées.

Un retour de l'*homo œconomicus*

Le cours de 1993 poursuit donc le dialogue avec la science économique que Bourdieu avait engagé très précocement, mais il se situe à un moment avancé de l'œuvre, où le sociologue peut en particulier s'appuyer sur l'analyse d'un marché qu'il a proposée au travers du cas de la maison individuelle. S'il ne fait aucun doute

1. Centre de sociologie de l'éducation et de la culture, « Rapport d'activité », juin 1982.

2. M.-F. Garcia, « La construction sociale d'un marché parfait », art. cité. Sur la genèse de cet article qui fit date, voir Hélène Ducourant et Fabien Éloire, « Entretien avec Marie-France Garcia-Parpet, autour de la sociologie économique, avec Pierre Bourdieu », *Revue française de socio-économie*, n° 13, 2014, p. 181-190.

3. Cette recherche donne lieu à un rapport en 1987 (« Éléments d'une analyse du marché de la maison individuelle », Paris, CNAF/Centre de sociologie européenne, 1987), puis à un numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales*, « L'économie de la maison » (n° 81-82, 1990), dont les articles seront repris dans *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit.

que l'ambition centrale du cours (affronter « les problèmes que [la science économique] pose [...] pour essayer de les poser de manière plus rigoureuse et peut-être plus systématique » – 1^{er} avril 1993) répond à une préoccupation que Bourdieu a eue dès ses débuts et qu'il n'a jamais perdue de vue, il est difficile cependant de faire abstraction du contexte dans lequel le cours est donné. Comme le sociologue l'observe lui-même, le seul retour en force de la théorie de l'action rationnelle a pour effet de « renforce[r] la pertinence et l'importance [de sa] réflexion ». De fait, bien que Bourdieu s'appuie, comme il le faisait dès les années 1960, sur les auteurs canoniques de l'économie classique et surtout néoclassique, il a à l'évidence procédé, pour préparer son cours, à un important travail de lecture et fait beaucoup de références, au cours des différentes leçons, à des économistes qui étaient à l'époque on ne peut plus contemporains et qui, pour certains, étaient devenus dans les années 1980 des figures très visibles, bien au-delà du monde de la recherche en économie.

Sans en faire un objectif explicite, le cours renferme l'esquisse d'une sociologie de la science économique, à laquelle Bourdieu donnera des prolongements dans les années suivantes, en consacrant un numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales* au thème « Économie et économistes » (n° 119, septembre 1997) ou en publiant un livre de Frédéric Lebaron sur les économistes dans sa collection « Liber » créée en 1997 aux Éditions du Seuil¹. Cette discipline est analysée comme « un champ, donc un lieu de discussions sur les fondements mêmes de la discipline » (27 mai 1993). Elle forme un espace différencié et hiérarchisé. La domination qu'exerce l'analyse économique d'inspiration néoclassique, souvent très mathématisée, n'exclut pas des formes d'« hétérodoxie », mais celles-ci ne cessent pas d'être déterminées par leur position très dominée. Bourdieu mobilise à leur sujet une analogie avec Tycho Brahé, ce contemporain de Giordano Bruno auteur d'une

1. Frédéric Lebaron, *La Croyance économique. Les économistes entre science et politique*, Paris, Seuil, 2000. On pourrait ajouter Keith Dixon, *Les Évangélistes du marché*, Paris, Raisons d'agir, 1998, et Laurent Cordonnier, *Pas de pitié pour les gueux*, Paris, Raisons d'agir, 2000.

synthèse impossible entre les thèses coperniciennes et les thèses géocentriques.

Par des remarques incidentes, Bourdieu utilise et prolonge ses analyses des champs universitaire, scientifique et intellectuel. L'économie n'était guère évoquée dans *Homo academicus*, sans doute parce que ce livre sur le champ universitaire, paru en 1984, reposait sur une enquête menée pour l'essentiel autour de 1968 et au début des années 1970. L'institutionnalisation de la science économique, en France dans les facultés de droit, date de la fin du XIX^e siècle¹, mais la discipline prend notablement de l'importance dans les décennies d'après-guerre et plus encore à partir des années 1980². Par ailleurs, à compter des mêmes années 1970 et 1980, la mathématisation progresse en son sein et la théorie néoclassique renforce son emprise, notamment au détriment des deux grands courants concurrents que constituent le marxisme et la macroéconomie keynésienne. Au fil des leçons, Bourdieu cite plusieurs des grands noms de ce « renouveau » de l'économie néoclassique, notamment des figures de l'« École de Chicago » ou les tenants de la théorie des anticipations rationnelles. À deux reprises, il fait allusion au prix Nobel « surprenant » qui, en octobre 1992, a récompensé Gary Becker pour « a[voir] élargi l'analyse économique à de nouveaux domaines des comportements humains et des relations humaines ».

1. Un article de Lucette Le Van-Lemesle sur ce sujet avait été publié en 1983 dans *Actes de la recherche en sciences sociales* : « L'économie politique à la conquête d'une légitimité, 1896-1937 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47, 1983, p. 113-117.

2. Dans les décennies d'après-guerre, avec la place nouvelle qui est accordée à la « culture économique », l'enseignement de l'économie se développe, mais, jusqu'aux années 1970, la discipline profite moins que d'autres (notamment les lettres et les sciences humaines) de l'expansion des effectifs étudiants. Elle bénéficiera en revanche fortement de la « seconde massification » de l'enseignement supérieur. Si les enseignements en économie se diffusent au-delà des filières économiques, une forte multiplication des diplômes d'économie, de gestion ou d'administration économique et sociale s'observe à l'Université entre 1979 et 1993. Voir en particulier Brice Le Gall et Charles Soulié, « Massification, professionnalisation, réforme du gouvernement des universités et actualisation du conflit des facultés en France », in ARESER, *Les Ravages de la modernisation universitaire en Europe*, Paris, Syllepse, 2008, notamment p. 186 ; Fabienne Pavis, « L'évolution des rapports de force entre disciplines de sciences sociales en France : gestion, économie, sociologie (1960-2000) », *Regards sociologiques*, n° 36, 2008, p. 31-42.

Le retour de l'*homo œconomicus* que Bourdieu évoque au tout début de la première leçon renvoie à une offensive néoclassique qui déborde la seule science économique. Plusieurs références sont faites dans le cours à Jon Elster qui, entre la philosophie et les sciences sociales et à cheval entre la Norvège, la France et les États-Unis, est l'un des représentants du « marxisme analytique » dont le programme consiste à reposer les problèmes de la tradition marxiste avec les outils de la théorie de l'action rationnelle. Celle-ci tend à devenir un courant théorique assez puissant en sociologie, notamment autour de la figure de James Coleman, qui a été élu président de l'American Sociological Association en 1991. En 1989, *Actes de la recherche en sciences sociales* avait publié un article de Loïc Wacquant et de Craig Calhoun consacré à la restructuration alors en cours de la sociologie étatsunienne autour de la *Rational Action Theory* (RAT) et du pôle concurrent de la sociologie historique et culturelle¹. Bourdieu, dès les années 1960, suivait de près la production sociologique aux États-Unis, mais c'est encore plus le cas à partir des années 1980 où son œuvre commence à se diffuser et à être discutée en Amérique du Nord. En 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology* porte la marque de son inscription croissante dans un espace étatsunien : le livre, conçu pour une bonne part à partir d'un séminaire donné quelques années plus tôt à l'Université de Chicago, est publié simultanément en anglais et en français².

Le cours de 1993 montre par ailleurs que les travaux qui, depuis une quinzaine d'années aux États-Unis, avaient de différentes manières réactivé le projet, abandonné ou mis en sourdine, d'analyser avec des outils d'origine sociologique des objets économiques ne lui ont pas échappé. Allié à d'autres facteurs, le renforcement en économie d'une orthodoxie mathématisée et néoclassique a contribué

1. Loïc J. D. Wacquant et Craig Jackson Calhoun, « Intérêt, rationalité et culture. À propos d'un récent débat sur la théorie de l'action », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 78, 1989, p. 41-60.

2. Pierre Bourdieu et Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992 ; *Réponses*, op. cit. (rééd. augmentée : *Invitation à la sociologie réflexive*, op. cit.).

à l'émergence de cette *New Economic Sociology*¹. L'appellation est encore peu utilisée en France au début des années 1990, mais Bourdieu fait une place non négligeable au fil des leçons à deux de ses principaux représentants, Mark Granovetter et Harrison White, chez qui il trouve certaines intuitions proches des siennes (cours des 3 et 10 juin 1993). Il a en outre publié, fin 1992, la première traduction en français d'un article de Viviana Zelizer dans un numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales* intitulé « Économie et morale »².

Des prolongements politiques

Il faut cependant aller un peu plus loin. L'offensive néoclassique dans l'espace de la science économique et des sciences sociales n'est évidemment pas étrangère aux transformations idéologiques et politiques de l'époque, comme le rappelle la part que les économistes de l'École de Chicago ont prise dans la disqualification des politiques économiques keynésiennes au profit de politiques d'inspiration néolibérale sous les présidences de Jimmy Carter et, plus encore, de Ronald Reagan. Dans son cours, Bourdieu ne dit rien ou presque des évolutions politiques de l'époque, mais certains prolongements qu'il lui donnera dans les années suivantes invitent néanmoins à les prendre en considération et à situer également l'enseignement dans la trajectoire de Bourdieu dans le champ intellectuel et politique³.

Comme on le sait, son élection au Collège de France en 1982 l'a doté d'une autorité dont il a voulu se servir. Dès la fin des années 1970, il avait commencé à accorder davantage d'entretiens aux principaux titres de presse de gauche ou de centre-gauche (*Le Monde*, *Libération* et *Le Nouvel Observateur*) et à signer des pétitions sur des questions d'actualité, rite de la vie intellectuelle auquel il ne sacrifiait guère jusqu'alors. Dans la première moitié des années

1980, dans un contexte par ailleurs marqué par l'arrivée de la gauche au pouvoir en 1981, il se rapproche de Michel Foucault. Les deux hommes hésitent sur l'attitude à adopter par rapport au gouvernement socialiste qui les déçoit, et cela avant même sa conversion en 1983 à une politique économique faisant de la lutte contre l'inflation sa priorité. À l'initiative de Bourdieu, ils se mobilisent quand le ministre des Affaires étrangères qualifie de simple « affaire polonaise » la répression syndicale en Pologne. Mais ils s'abstiennent d'adopter une posture critique systématique.

Au fil du temps, Bourdieu va cependant choisir d'utiliser sa notoriété grandissante pour bousculer le débat public et notamment le consensus de plus en plus large qui entoure, à droite comme à gauche, en France comme aux niveaux européen et international, les politiques d'inspiration néolibérale. Il entreprend, par ses interventions et par des initiatives comme la création du Parlement des intellectuels, de perpétuer un modèle d'intellectuel qui lui paraît menacé et qui se caractérise par une fonction critique à l'égard des pouvoirs en place, fussent-ils « de gauche », comme ce sera de nouveau le cas entre 1988 et 1993, puis à partir de 1997. À partir du mouvement de grèves de décembre 1995, il deviendra une figure publique beaucoup plus visible, mais l'évolution qui, loin d'être brutale, a été progressive, est déjà engagée lorsqu'il donne le cours sur l'économie. Dès le milieu des années 1980, et par exemple lors d'un entretien dans un quotidien national au moment du mouvement lycéen de 1986, il s'inquiétait publiquement de la montée du néolibéralisme¹. Autour de 1990, la publication de *La Noblesse d'État*² et son cours sur l'État lui ont donné l'occasion d'attirer l'attention sur les transformations néolibérales de l'État. Deux mois avant le cours est publiée *La Misère du monde* qu'il a

1. Bernard Convert et Johan Heilbron, « La réinvention américaine de la sociologie économique », *L'Année sociologique*, vol. 55, n° 2, 2005, p. 329-364.

2. Viviana Zelizer, « Repenser le marché. La construction sociale du "marché aux enfants" aux États-Unis », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 94, 1992, p. 3-26.

3. Voir P. Bourdieu, *Interventions 1961-2001*, op. cit., p. 211-216.

1. Voir par exemple *id.*, « À quand un lycée Bernard Tapie ? », *Libération*, 4 décembre 1986, p. 4, repris sous le titre « Le refus d'être de la chair à patrons », in *Interventions 1961-2001*, op. cit., p. 211-216. La critique du (néo-)libéralisme par P. Bourdieu s'inscrit aussi à plusieurs égards dans la continuité du texte important que fut l'article de Pierre Bourdieu et Luc Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2, 1976, p. 3-73.

2. Pierre Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1987.

notamment conçue comme une intervention politique. Le livre paraît à quelques semaines d'une déroute électorale de la gauche et fait apparaître les coûts sociaux des politiques néolibérales menées par les gouvernements successifs. L'ouvrage sera un succès de librairie et sa réception accélérera le rapprochement entre le sociologue et des composantes du mouvement syndical et social.

Le cours ne fait pas explicitement écho à ses prises de position publiques¹, mais l'intérêt qu'il prête alors à l'économie ne peut être coupé de ses implications politiques. Le retour en force, chez les économistes, du modèle de l'acteur rationnel, loin d'être un simple enjeu théorique ou académique, est une dimension de la diffusion du néolibéralisme. Des économistes, comme Friedrich Hayek par exemple, ont joué un rôle majeur dans le travail politique et idéologique qui visait, dès les années 1940, à restaurer, sous une forme réélaborée et réarmée, un libéralisme classique affaibli à la suite de la crise des années 1930 et dans la conjoncture de l'après-guerre où le bloc communiste s'édifiait et où les pays « capitalistes » se réclamaient partiellement du keynésianisme.

La théorie économique que Pierre Bourdieu discute ne se situe pas dans le ciel pur des idées. Comme la pensée de Marx dans des périodes antérieures, elle exerce des effets bien réels (ce que Bourdieu désigne sous l'expression « effet de théorie ») et est l'une des cautions savantes des politiques néolibérales menées dans les années 1980 et 1990. Les implications politiques potentielles du cours apparaîtront dans des textes de Bourdieu de la seconde moitié des années 1990. Intervenant en 1996 aux États généraux du mouvement social, il réutilisera par exemple la métaphore de la « grande chaîne de l'Être » qu'il applique ici à l'univers des économistes (27 mai 1993), mais en l'élargissant à l'échelle du champ de production idéologique². De même, l'« économie du bonheur » qu'il

1. On peut à la rigueur relever l'invitation que lance (incidemment) Bourdieu à « imaginer[r] qu'un gouvernement socialiste inspiré ait mené systématiquement une politique de petits immeubles locatifs » (10 juin 1993).

2. P. Bourdieu, « Les chercheurs, la science économique et le mouvement social (Intervention lors de la séance inaugurale des États généraux du mouvement social », art. cité, p. 60-61. (Pour la citation, voir *supra*, p. 146, note 1.)

pourra invoquer¹ en l'opposant à l'économicisme de la pensée économique néolibérale dominante aura un lien assez immédiat avec la « théorie systématique capable de rivaliser avec la théorie tacitement acceptée par la *hard core* économie » dont il est question dans le cours (27 mai 1993). Les enjeux politiques seront aussi plus explicitement formulés en 2000 lorsque le sociologue reprendra, sous une forme remaniée, la réflexion du cours de 1993 : « La théorie économique dans sa forme la plus pure, c'est-à-dire la plus formalisée, n'est jamais aussi neutre qu'elle veut le croire et le faire croire. L'économie néolibérale doit un certain nombre de ses caractéristiques, prétendument universelles, au fait qu'elle est immergée, "*embedded*" dans une société particulière, enracinée dans un système de croyances et de valeurs [...]. Les politiques qui sont mises en œuvre en son nom, ou légitimées par son intermédiaire, sont imprégnées de tous les présupposés hérités de l'immersion dans ce monde qu'est l'économie libérale qui s'imposent au monde par l'intermédiaire de la Banque mondiale, du FMI et des gouvernements auxquels ils dictent indirectement ou directement leurs principes de "gouvernance", un sens commun économique inspiré des États-Unis où le marché est le moyen optimal d'organiser la production et les échanges dans une société démocratique². »

Un moment de la théorie des champs

C'est enfin dans la temporalité propre de l'œuvre que le cours s'inscrit. Comme indiqué plus haut, l'« introduction sur le don » reprend des analyses déjà publiées, sans être pour autant une pure répétition car Bourdieu y fait des ajouts et donne aux auditeurs les plus familiers de son travail l'occasion de découvrir des aspects ou

1. Voir notamment *id.*, « Le mythe de la "mondialisation" et l'État social européen (Intervention à la Confédération générale des travailleurs grecs – GSEE) » (1996), in *Contre-feux*, *op. cit.*, p. 46.

2. *Id.*, *Les Structures sociales de l'économie*, *op. cit.*, p. 23.

des propriétés passés inaperçus¹. Ces développements sur l'économie du don font émerger une analyse renouvelée du système d'échange précapitaliste et préparent la critique d'une théorie économique qui oublie, pour paraphraser Durkheim, que tout n'est pas économique dans l'économie, ce que rappellent les économies primitives. Les dernières séances introduisent, quant à elles, au travers de la notion de « champ économique », un thème nouveau qui sera, à son tour, retravaillé et enrichi dans des textes ultérieurs, à l'occasion d'un article d'*Actes de la recherche en sciences sociales* en 1997², puis dans *Les Structures sociales de l'économie*.

Cette analyse du champ économique s'inscrit dans un travail que Bourdieu a commencé au début des années 1970 lorsqu'il s'est mis à faire un usage intensif et systématique de la notion de champ. Le sociologue considère que les différents champs partagent un ensemble de caractéristiques communes, tout en présentant, chacun, des particularités, intéressantes en tant que spécificités mais aussi, parfois, parce qu'elles livrent une « image grossie » de traits génériques moins visibles dans d'autres espaces sociaux bien qu'également présents³. Il avance de ce fait dans la formulation de la « théorie des champs » en cherchant, d'un côté, à formaliser la notion de champ et à énoncer des « propriétés générales » et, d'un autre côté, à procéder à des « études de champ » d'orientation plus monographique : depuis le milieu des années 1970, il a publié des travaux sur le champ littéraire, le champ scientifique, le champ du patronat, le champ universitaire, le champ juridique et bien sûr le champ religieux⁴. Parues sept mois avant le début de ce cours, *Les*

Règles de l'art ont marqué une étape importante : le livre réunit les recherches approfondies consacrées au champ littéraire au XIX^e siècle tout en traitant cet espace comme un « cas particulier » permettant de poser un modèle général pour l'analyse de l'ensemble des univers de production culturelle et pour une « science des œuvres ». Au cours des années 1990, Bourdieu annonce à plusieurs reprises qu'il prépare un ouvrage plus général encore, *Microcosmes*. Les intitulés de certains de ses enseignements au Collège de France confirment que l'élaboration de cette « théorie générale » est alors l'une de ses priorités : l'année 1995-1996 a pour titre « Quelques propriétés des champs de production culturelle » et le cours sur Manet est annoncé sous l'intitulé « Recherches récentes sur les champs ».

On trouve l'expression « champ économique » dans des textes largement antérieurs au cours. Une phrase, dans *La Distinction* (1979), suggère par exemple que l'opposition entre capital économique et capital culturel implique une opposition entre un « champ économique » et le « champ culturel »¹. L'article sur le patronat (1978) utilisait également, à une dizaine de reprises, l'expression « champ économique » mais l'objet de la recherche correspondait davantage au « champ du pouvoir économique » pensé comme région du champ du pouvoir. On peut penser que, tout en utilisant l'expression, Bourdieu considérait qu'il se devait d'élaborer plus précisément la notion de champ économique.

Comme le cours le montre, cette tâche suppose une interrogation plus générale sur la notion de champ et sur ce qui la distingue de la notion de marché. Bourdieu a longtemps hésité entre les deux termes. Il a emprunté très consciemment des outils à l'analyse économique des marchés (par exemple, la notion de « barrière à l'entrée ») et il rappelait souvent qu'une origine de son concept de champ se trouve dans une relecture des analyses wébériennes de la religion qui portent « finalement [sur] le marché des échanges religieux » (10 juin 1993). Sa proximité avec des économistes et des statisticiens l'a peut-être également incité à clarifier ces points. Au début des années 1980, par exemple, des chercheurs de son centre

1. Par exemple : « Les choses sont dites de manière très elliptique et très rapide dans *Le Sens pratique* au point qu'un certain nombre de ceux qui ont lu le livre se diront peut-être : "Tiens je ne l'avais pas lu" » (8 avril 1993).

2. P. Bourdieu, « Le champ économique », art. cité.

3. Sur ce point, voir notamment *id.*, « La production de la croyance », art. cité, p. 9, note 8.

4. Voir notamment *id.*, « Genèse et structure du champ religieux », art. cité ; « Le champ scientifique », art. cité ; (avec Monique de Saint Martin), « Le patronat », art. cité ; *Homo academicus*, op. cit. ; « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64, 1986, p. 3-19 ; *Les Règles de l'art*, op. cit.

1. *Id.*, *La Distinction*, op. cit., p. 396.

entreprennent, avec des administrateurs de l'Insee et des chercheurs de l'« École de la régulation », à « confronter les concepts en usage parmi les sociologues et les économistes », et notamment « les notions de champ et de marché »¹ ; Bourdieu faisait très probablement écho à ces réunions de travail lorsque, dans son cours du Collège de France en 1984, il esquissait une analyse des « branches » industrielles comme « sous-champs » à l'intérieur du champ économique, en réponse à un auditeur qui lui demandait si « l'entreprise industrielle, commerciale, etc., est [...] un champ »².

Un usage de la notion de champ économique fondé sur une simple analogie avec les champs sur lesquels Bourdieu avait le plus travaillé était insatisfaisant pour une autre raison. S'il pensait la formation des champs dans le cadre du passage décrit par Durkheim des sociétés caractérisées par un « état d'indivision » aux sociétés différenciées³, ses recherches, peut-être parce qu'elles avaient porté de manière privilégiée sur le champ littéraire, mettaient beaucoup en exergue l'autonomisation des champs de production culturelle par rapport à la logique du champ économique⁴. Or cette idée n'était pas immédiatement transposable au cas du champ économique : celui-ci n'est pas un microcosme qui se constitue et résiste à l'intérieur du macrocosme mais est le macrocosme qui menace les microcosmes et cherche à les annexer en leur imposant sa propre logique. L'argument peut être formulé un peu différemment : les champs de production culturelle sur lesquels Bourdieu s'était concentré obéissent en grande partie à la logique précapitaliste, au point que les champs apparaissent comme des îlots de résistance à la logique économique alors que le champ économique est, au contraire, le lieu par excellence de l'« économie économique ». De même, la notion de capital spécifique, parfois désignée comme consubstantielle à l'idée de champ, pose problème dans le cas du

1. Voir le Rapport d'activité du Centre de sociologie de l'éducation et de la culture, ronéotypé, juin 1982, p. 12.

2. Voir P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 168-173.

3. Par exemple, *ibid.*, p. 207-208, 1003-1004. L'analyse par Mauss du don comme « fait social total » participe de ce schéma proposé par Durkheim.

4. Voir *id.*, *Les Règles de l'art*, *op. cit.*

champ économique, le capital économique apparaissant comme le capital le plus facilement convertible en d'autres espèces et, en un sens, comme le moins « spécifique » qui soit dans des sociétés capitalistes.

Pour élaborer la notion de champ économique, Bourdieu opère un va-et-vient entre des analyses empiriques – particulièrement celles qu'il a consacrées à la maison individuelle – et les propositions générales relatives aux champs qu'il avait exposées notamment dans son enseignement de l'année 1982-1983¹, par exemple la définition selon laquelle « un champ est un champ de forces et un champ de luttes pour transformer le champ de forces dans lequel chacun des agents met en jeu la force qu'il détient dans le rapport de force pour le conserver ou le transformer » (3 juin 1993). Il élabore aussi la notion contre les approches économiques en termes de marché pensé comme un rapport entre des consommateurs atomisés et un prix. Le champ est le lieu d'une concurrence pour l'accès à l'échange entre des concurrents inégalement dotés dans les différentes formes de capital efficaces (le capital économique bien sûr, mais aussi le capital technique, le capital informationnel, le capital social, le capital symbolique) qui contraignent les stratégies auxquels ils peuvent recourir. Comme dans tout champ, les rapports de force ont une tendance à se perpétuer au profit de dominants qui concentrent un tel capital qu'ils ont un pouvoir sur le capital lui-même, même si la possibilité de la subversion subsiste toujours, notamment du fait des « newcomers ». En cela, le champ économique est bien à la fois un champ de forces et un champ de luttes, un enjeu particulièrement important résidant dans les règles du jeu que l'État contribue à définir mais sur lesquelles les différents compétiteurs ont très inégalement prise.

Lorsqu'en 2000 Bourdieu reprendra la version écrite et retravaillée de cette partie du cours consacrée au « champ économique » dans *Les Structures sociales de l'économie*, il la mettra en regard de ses textes sur le marché de la maison individuelle. Il ajoutera également un « post-scriptum » inédit, « Du champ national au champ interna-

1. *Id.*, *Sociologie générale*, vol. 1, *op. cit.*, p. 489 sq.

tional », qui portera à la fois sur la question de la « mondialisation » économique qui se sera imposée dans les débats politiques à la fin des années 1990 et sur le problème plus théorique de l'échelle, nationale ou internationale, à laquelle se structurent les champs. En effet, Bourdieu, qui, jusqu'alors, utilisait la notion de champ dans un cadre national, s'interroge de plus en plus dans les années 1990 sur les phénomènes d'internationalisation dans les univers culturels. Ce prolongement aux développements consacrés en 1993 au champ économique confirme que l'élaboration de cette notion, loin de consister en la simple application à un nouveau cas particulier (l'économie) d'un concept antérieurement défini, est prise dans une dynamique qui implique des redéfinitions régulières du concept sous l'effet des modifications légères qu'apportent les recherches et réflexions successives (ou parallèles). Le cours de 1993 offre un autre exemple de cette dynamique : le détour par la notion de concurrence conduit Bourdieu à présenter la notion de champ d'une manière assez spécifique. Alors que, dans d'autres circonstances, il insistait sur l'existence d'un capital spécifique, par exemple, ou sur la légalité propre d'un microcosme, il met ici l'accent sur le fait que la notion de champ déporte l'attention de la relation entre une offre et une demande, entre des producteurs et des consommateurs, vers les relations de concurrence entre les producteurs (10 juin 1993).

Par ailleurs, l'élaboration de la notion de champ économique n'aura pas été une simple parenthèse dans une œuvre qui aura privilégié les champs de production culturelle (auxquels Bourdieu consacrera encore une grande partie de ses cours les années suivantes) : les développements sur le champ économique, qui doivent beaucoup aux recherches antérieures sur les champs de production culturelle, les auront aussi nourris en retour. Lue aujourd'hui, l'allusion rapide aux éditeurs (3 juin 1993) fait ainsi nécessairement penser à la recherche que Bourdieu mènera à la fin des années 1990 sur l'édition littéraire et qui sera sa première étude prosopographique à porter, non pas sur des individus, mais sur des entreprises, des « maisons »¹.

Le développement plus long sur le journalisme (3 juin 1993) annonce encore plus clairement l'analyse du champ journalistique dont un premier état sera publié un an plus tard¹ et qui pourrait avoir hérité, sur des points assez importants, de la réflexion sur le champ économique. En effet, si Bourdieu jugera utile l'usage de la notion de champ à l'analyse du journalisme, ce n'est pas tant en raison de l'autonomie (assez faible) de cet univers que parce qu'il constitue un espace de concurrence où, avant même de produire pour un « public », les producteurs se surveillent et sont déterminés par les rapports de force qui les opposent. Le sociologue développera longuement cette idée dans *Sur la télévision*, issu d'un cours filmé du Collège de France de mars 1996. Son développement sur le champ journalistique y commencera par une section – significativement titrée « Parts de marché et concurrence » – où des éléments du cours de 1993 seront convoqués presque explicitement : pour mettre en évidence les effets que la chaîne TF1 exerce sur l'ensemble de ses concurrents, Bourdieu proposera par exemple une comparaison avec « le champ des entreprises économiques [où] une entreprise très puissante a le pouvoir de déformer l'espace économique presque en totalité ; elle peut, en baissant les prix, interdire l'entrée de nouvelles entreprises, elle peut instaurer une sorte de barrière à l'entrée² ».

Il était utile de rappeler ici la conjoncture idéologique du début des années 1990 et le souci de Bourdieu d'avancer dans l'élaboration d'une théorie générale des champs, parce que le cours de 1993 peut également être lu dans ces perspectives, mais l'objectif principal de Bourdieu reste de proposer une analyse de l'économie fondée sur sa sociologie, la voie empruntée se démarquant, comme il le souligne à plusieurs reprises, des critiques que les sociologues adressent ordinairement à l'économie néoclassique et à la théorie du choix rationnel.

1. *Id.*, « L'emprise du journalisme », art. cité, et, pour des textes ultérieurs, « Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique (Cours du Collège de France, 14 novembre 1995) », art. cité ; *Sur la télévision*, *op. cit.*

2. *Id.*, *Sur la télévision*, *op. cit.*, p. 45.

1. *Id.*, « Une révolution conservatrice dans l'édition », art. cité.

En effet, Bourdieu, contrairement à beaucoup de sociologues, tenait cette théorie pour l'un des paradigmes majeurs des sciences sociales. En 1991, il avait codirigé un livre avec James Coleman, son principal représentant en sociologie aux États-Unis¹. De même, il a suivi tout le long de son parcours le travail de son contemporain Gary Becker (né, comme lui, en 1930). L'« économie élargie » ou l'« économie générale » qu'il a développée fait en un sens pendant à l'extension généralisée du modèle de l'*homo œconomicus* proposée par Gary Becker et les deux entreprises sont d'ailleurs parfois assimilées l'une à l'autre à l'époque. Au détour d'une leçon (17 juin 1993), Bourdieu fait ainsi allusion à la perception critique dont ses travaux font l'objet par le « Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales ». Dans la sociologie et le monde intellectuel des années 1990, ce groupe était loin d'être le seul à lui reprocher son utilitarisme, son économicisme ou sa vision « désenchantée ». Un concept comme celui de « capital culturel » continuait, par exemple, de heurter. Bien qu'il ait aujourd'hui assez largement intégré le sens commun journalistique ou politique, c'était alors loin d'être le cas : Bourdieu était suspecté d'introduire lui-même la logique du calcul dans les domaines sacrés de l'éducation et de la culture.

Si la sociologie de Bourdieu suscite ce type de réactions, c'est que, sur ce sujet comme sur d'autres, elle entreprend de dépasser un débat institué en intégrant des arguments habituellement présentés comme exclusifs les uns des autres. Bourdieu comprend l'indignation qu'inspire à beaucoup l'« *hubris* » économiciste qui conduit Gary Becker, par exemple, à analyser le mariage dans nos sociétés comme le résultat d'un calcul coûts/bénéfices, mais il y reconnaît aussi la mise en œuvre du présupposé constitutif d'un projet d'une science du monde social. Ce qu'il rejette dans la théorie de l'action rationnelle, ce n'est pas le postulat que l'économie serait en un sens partout ou que toute société et tout univers social reposent sur une économie, mais la réduction de l'économie à une « économie

économique » qui, à ses yeux, n'a rien d'universel, et encore moins de naturel : il s'emploie, au contraire, à montrer qu'elle est un produit historique, lié à la formation, dans nos sociétés, d'un champ économique relativement autonome ou « désencastré ». Cependant, bien qu'il distingue une économie économique et une économie non économique, l'économie du donnant-donnant et l'économie du don, il critique fortement les ethnologues qui entretiennent une « nostalgie des paradis perdus » par la description enchantée de sociétés précapitalistes (8 avril 1993). Un aspect très important de son argumentation réside en fait dans le refus de superposer l'opposition entre les deux économies et l'opposition entre sociétés capitalistes et précapitalistes. S'il revient sans cesse sur l'économie du don, il ne la regarde jamais comme un « archaïsme » ou comme une spécificité de sociétés anciennes ou en voie de disparition. Au contraire, il aurait pu écrire, comme Marcel Mauss, que ces échanges en apparence désintéressés constituent l'« un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés » et que « cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente »¹.

Ainsi, les sociétés précapitalistes n'ont pas le monopole de l'économie du don, laquelle survit dans des sous-univers entiers de nos sociétés et est donc transversale à toutes les sociétés. Bourdieu annonce d'ailleurs son projet – qu'il réalisera dès l'année suivante² – de consacrer un cours aux « principes communs aux différentes formes d'échanges symboliques, depuis l'économie domestique jusqu'à l'économie des systèmes bureaucratiques en passant par l'économie des univers (l'art, la science, la religion, etc.) dans lesquels se produisent des échanges irréductibles à la logique de l'intérêt pur et du donnant-donnant » (13 mai 1993). Mais, à l'intérieur de nos sociétés, ces « îlots » n'ont pas non plus le monopole de l'économie non économique. Celle-ci, en fait, hante l'économie la plus

1. Pierre Bourdieu et James S. Coleman (dir.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder-San Francisco-Oxford, Westview Press, New York, Russell Sage Foundation, 1991.

1. M. Mauss, « Essai sur le don », art. cité, p. 148.

2. « L'économie des biens symboliques » sera le thème de l'une des conférences que Bourdieu donnera dans le cadre de son enseignement délocalisé en 1993-1994 (« L'économie des biens symboliques », art. cité).

« économique » et l'un des grands mérites que Bourdieu semble reconnaître aux analyses de Marcel Mauss tient au fait qu'elles « remuent le fonds anthropologique de nos conduites économiques, des choses extrêmement profondes que nous engageons » ; il donne en exemples « les présupposés [...] que nous engageons dans le fait de donner un billet ou de rendre la monnaie » (3 mai 1993).

Tout au long de ces leçons, Bourdieu attire l'attention sur la place que le symbolique, négligé par l'analyse économique classique comme par beaucoup de ses critiques (la tradition marxiste en particulier), continue d'occuper au cœur de l'économie la plus économique. Sa longue introduction sur le don est portée par la conviction que les « analyses [sur] la dimension symbolique de l'échange de dons s'appliquent, à des degrés différents, à tous les échanges qu'on considère comme strictement économiques » (17 juin 1993). De même, loin d'identifier le « champ économique » au règne sans partage du capital économique et des rapports de force qu'engendre sa distribution, il ne cesse, en élaborant la notion, d'invoquer le rôle du capital symbolique, lisible, par exemple, dans l'importance de l'ancienneté des marques ou des luttes de qualification. Ainsi, « la théorie économique pure et dure qui entend réduire le symbolique à l'économique a quelque chose de comique dans une société où le symbolique est au fondement même des mécanismes économiques les plus fondamentaux » (10 juin 1993). Cette observation incidente renvoie peut-être à un point essentiel du propos de Bourdieu : dans ce cours, le sociologue met en œuvre, sur la question particulière de l'économie, l'intention qui l'anime de façon générale et qui consiste, selon une formule qu'il employait dans son cours de sociologie générale, à faire valoir le « rôle déterminant du symbolique dans les échanges sociaux¹ ».

1. P. Bourdieu, *Sociologie générale*, vol. 2, *op. cit.*, p. 185.

POSTFACE

Économie et sciences sociales Une alternative à l'impuissance des théories économiques ?

Par Robert Boyer

Intérêt et actualité d'un cours vieux d'un quart de siècle

Si l'on devait suivre la pratique d'une majorité d'économistes, il suffirait de se référer aux publications académiques les plus récentes qui sont supposées totaliser l'ensemble des connaissances d'une discipline et en explorer la frontière. Il faudrait donc déconseiller la lecture de cette transcription du cours professé au Collège de France au cours de l'année universitaire 1992-1993 puisqu'il a été dépassé par les écrits ultérieurs de Pierre Bourdieu et les travaux de ses successeurs. La lecture du présent ouvrage permet de récuser cette vision, car ce cours apporte une contribution originale à la compréhension de la démarche de Pierre Bourdieu, et ce à plusieurs titres.

Pierre Bourdieu opère d'abord un retour sur les diverses hypothèses qui ont été proposées pour expliquer le don, phénomène paradoxal pour les théories contemporaines qui ont fini par considérer comme allant de soi l'échange marchand relevant du simple donnant-donnant. Ce manque de recul historique explique pourquoi l'approche économique standard est si désarmée face aux économies précapitalistes : elle a tout bonnement oublié la composante

symbolique que comporte toute action économique. Ce détour apparent, qui se révèle fructueux, n'est guère possible au sein d'un article publiable dans une revue académique, car rares sont celles qui permettent une telle profondeur de champ.

Un deuxième apport majeur de ce cours est de livrer un diagnostic rigoureux et impitoyable sur les errements de la théorie de l'action rationnelle, cadre conceptuel qui continue à servir de matrice à la majorité des économistes contemporains. Fondamentalement, ce courant est victime d'un biais scolastique au sens où « il confond les choses de la logique avec la logique des choses ». Fort généreusement, le savant place dans la tête des agents ses propres pensées : le marché n'est autre qu'un mécanisme abstrait de formation des prix, l'agent est doté de capacités cognitives et computationnelles dignes d'un prix Nobel. Plus parcimonieusement, l'abstraction qu'il manie traite en quantité négligeable des paramètres fondamentaux des réalités économiques : le temps historique est aboli car toutes les transactions sont envisagées comme si elles étaient instantanées et synchrones, la référence à un agent représentatif dissimule mal l'absence d'une réflexion sur les relations entre micro et macro-économie. Cette faiblesse épistémologique de l'analyse standard fut longtemps dissimulée par le pouvoir acquis par les économistes dans les instances universitaires. Elle apparaît enfin au grand jour, révélée par l'échec manifeste de leurs modèles à rendre compte de la grande crise économique internationale ouverte en 2008. Pierre Bourdieu partage avec le courant hétérodoxe d'avoir décelé par anticipation les sources intellectuelles de cet échec, ce dont témoigne la lecture du présent ouvrage.

Mais l'analyse ne se borne pas à la critique, puisque le sociologue pratique aussi l'art du judoka. En effet, il mobilise les travaux d'un certain nombre d'économistes et de chercheurs en sciences sociales pour explorer les possibilités d'une approche qui mette au premier plan la genèse et l'acquisition des dispositions économiques. Par incorporation des apports successifs de Thorstein Veblen, Alfred Marshall, Max Weber, Joseph Schumpeter, Herbert Simon et Oliver Williamson, Pierre Bourdieu suit un itinéraire original conduisant à sa propre théorie de l'action économique. Elle avait déjà fait

l'objet de nombreuses présentations et mises au point successives, mais l'argumentaire du présent cours est inédit.

Le dernier cours de l'année 1992-1993 permet de mesurer le chemin parcouru. À la normativité de l'*homo œconomicus*, il oppose l'*habitus*, conçu comme un « individuel collectif ». En conséquence, le principe de rationalité perd son caractère absolu et doit être défini par rapport au contexte du champ considéré. Les anticipations ne sont plus fondées sur le calcul, et de ce fait rationnelles, mais simplement raisonnables, car elles mobilisent les compétences et les intuitions de l'*habitus*. Enfin, comme les agents économiques ont des espérances sensiblement ajustées à leurs chances, l'individuel et le social s'interpénètrent et s'imbriquent au sein de la dialectique entre champ et *habitus*. C'est une façon de surmonter l'obstacle dirimant pour la théorie standard que constitue le passage du niveau micro au plan macro.

Il est une dernière raison qui incite à lire le présent ouvrage. Alors que dans les articles académiques et les ouvrages savants les auteurs s'attachent à dissimuler le processus, souvent long et incertain, qui conduit au texte final, le mérite d'un cours est de rendre apparents le cheminement d'une pensée en mouvement, les hésitations, les tentatives de création de nouveaux termes et, mieux encore, les points focaux autour desquels se déploie l'analyse. Par exemple, le lecteur pourra mesurer l'importance des premiers travaux de Pierre Bourdieu sur la société kabyle dans la genèse de quelques-uns de ses concepts-clés : c'est en effet une référence récurrente tout au long du cours. Enfin, la liberté de ton permet de proférer des assertions qui seraient rageusement supprimées à la relecture et la plupart des leçons ici rassemblées témoignent d'un sens de l'humour qui trouverait difficilement place dans une autre forme de publication. Pierre Bourdieu offre à la fois le point d'aboutissement et le chemin qui y mène, l'édifice et les échafaudages qui ont permis sa construction. Ainsi, le cours professé ressemble souvent à un séminaire de recherche, en ce qu'il décrit une méthode pour mieux stimuler les travaux des participants. Il n'est de meilleure défense et illustration des sciences sociales.

À partir de ces prémisses, il est possible d'explorer plus complètement quelques questions centrales : comment définir avec précision champ et habitus ? Dans quelle mesure ces concepts permettent-ils de penser l'historicité de l'action économique et la variété de ses déploiements dans les différents espaces ? Est-il fondé d'affirmer que Bourdieu est un théoricien de la reproduction, incapable de penser le changement et l'ouverture sur la stratégie des acteurs ? Une critique identique n'a-t-elle pas été adressée à la théorie de la régulation dont l'approche présente une certaine analogie avec le concept d'habitus ? Enfin, face aux questions que les gouvernements et l'opinion publique adressent aujourd'hui aux économistes – pourquoi n'avez-vous pas anticipé la grande crise ouverte en 2008 ? demande la reine d'Angleterre à la Royal Academy –, peut-on discerner l'émergence de programmes de recherche alternatifs, inspirés par la volonté de réintégrer l'économie dans les sciences sociales ?

Champ et habitus : réinsérer l'économie au sein des sciences sociales

Les agents économiques dans leurs décisions au jour le jour mettent-ils en œuvre les mêmes cartes cognitives que les économistes professionnels ? Peut-on vraiment résumer les rapports économiques au seul rapport marchand entre individus dotés des mêmes pouvoirs, capacités et informations ? La figure de l'*homo œconomicus*, considéré comme agent représentatif, ne dissimule-t-elle pas l'absence de solution au problème du passage de l'échelle micro à l'échelle macroéconomique ? Pourquoi considérer que, partout et presque toujours, l'État déstabilise le cours de l'activité économique ? Enfin, les théories de l'équilibre permettent-elles de penser le temps de l'histoire et les transformations qu'il implique ? Finalement, est-il raisonnable de postuler des lois économiques invariantes dans le temps et dans l'espace ?

À toutes ces questions, Pierre Bourdieu apporte des éléments de réponse, non seulement grâce à une critique épistémologique

et méthodologique des présupposés de la théorie des choix rationnels, mais, plus encore, à travers une conceptualisation de l'activité économique (tableau 1).

1. Fort généreusement, le *théoricien* prête aux agents économiques concrets la *même rationalité* que lui-même postule pour rendre compte d'une économie pure. On perçoit que sous l'analyse qui se veut positive perce le projet normatif : si les données de l'observation ne cadrent pas avec les données de la théorie, c'est du fait de quelque irrationalité des agents ou incomplétude des marchés¹. On aura reconnu le projet du fondamentalisme néoclassique, qui lui-même s'oppose à un usage des hypothèses de rationalité et d'équilibre de marché comme méthodologie laissant ouverte la question de l'existence de l'équilibre économique et de son caractère plus ou moins satisfaisant par rapport à un optimum parétien².

2. Les relations entre *approche microéconomique* et *analyse macroéconomique* apparaissent problématiques pour la plupart des sciences sociales et tout particulièrement la théorie économique néoclassique. D'un côté, l'apologue de la main invisible trouve son aboutissement dans les tentatives des théories de l'équilibre général afin de montrer l'existence d'un équilibre qui dérive précisément de la diversité des techniques de production et des préférences. D'un autre côté, la plupart des théories macroéconomiques postulent l'équivalent d'un agent représentatif. L'analyse théorique montre que, sauf conditions extrêmement restrictives – non satisfaites dans les économies concrètes –, l'agrégation parfaite se révèle impossible. Même si les recherches les plus récentes qui visent à une agrégation approchée font appel à l'hypothèse d'hétérogénéité des agents, l'économiste se trouve désarmé pour rendre compte de cette hétérogénéité. C'est tout l'intérêt de la sociologie économique et en particulier du concept d'habitus de Bourdieu que d'explicitier les raisons, en quelque

1. Robert Boyer, « L'avenir de l'économie comme discipline », *Alternatives économiques*, hors-série « La science économique aujourd'hui », 3^e trimestre, n° 57, 2003, p. 60-63.

2. Bruno Amable, Robert Boyer et Frédéric Lordon, « L'*ad hoc* en économie : la paille et la poutre », in Antoine d'Autume et Jean Cartelier (dir.), *L'économie devient-elle une science dure ?*, Paris, Economica, 1995, p. 267-290.

Tableau 1
Économie néoclassique et sociologie économique

Caractéristiques	Économie néoclassique	Sociologie économique
Épistémologie	Tendance à la naturalisation de l'économie (existence de lois naturelles au sein d'un espace économique autonome)	Constructivisme et contingence historique (l'économie, comme champ et discipline, est une construction sociale)
Logique de l'action	Théorie des choix rationnels telle que formulée par l'économiste professionnel	Interaction entre habitus et champ et possibles interactions entre champs
Mise en relation des agents	Relations horizontales et fondamentalement égalitaires entre agents, via le marché	Le rapport dominant/dominé fondamental au sein de chaque champ et/ou marché
Nature des agents	Identité ou similitude des objectifs et des préférences des agents	La formation dans l'histoire de l'habitus implique une hétérogénéité des agents
Traitement du temps	Une succession d'équilibres au cours d'un temps virtuel et instrumental	Reproduction des champs et des habitus mais possibilité de leur désynchronisation et de crises
Rôle de l'État	Exclusivement ou fondamentalement perturbateur du calcul privé des agents	Souvent instituteur du marché et des relations économiques de base
Position politique de l'analyste	Essentiellement militant ou ingénieur du marché Sensible aux intérêts des acteurs économiques dominants	Rôle critique de l'analyste et du chercheur Soutien des fractions dominées de la société

sorte endogènes, de cette différenciation. En termes conceptuels, il apparaît clairement que les propriétés d'un champ ne sont pas la simple transposition des caractéristiques des agents mais dérivent de leur interaction.

3. La prise en compte du temps pose aussi un redoutable problème à la quasi-totalité des théories économiques. En effet, le *temps* que prend en compte l'économiste est celui du calcul, de l'anticipation, de la convergence vers un équilibre : c'est un *temps logique*, largement virtuel puisqu'il est le simple support d'une expérience de pensée... du théoricien ; c'est au mieux un temps cinématique qui décrit le processus de convergence vers un équilibre stable et invariant. Or la question du *temps historique* est au cœur de la construction de l'agent économique, comme le souligne la définition même de l'habitus chez Bourdieu. Un facteur de changement s'introduit à travers l'évolution des règles du jeu qui président au fonctionnement d'un champ, et plus généralement à la transformation historique des institutions économiques. Ainsi, la sociologie économique qui s'intéresse à la genèse des catégories, des institutions et des marchés fournit un point de départ à une historicisation de l'analyse économique. C'est donc une alternative à la théorie néoclassique, dont les prédictions sont en permanence déjouées par la récurrence d'innovations tantôt perçues comme radicales mais en fait mineures, ou inversement de changements initialement marginaux qui débouchent sur une transformation d'ensemble du mode de régulation¹.

4. Le *rôle de l'État et du politique* n'est pas sans poser problème à la plupart des théories économiques. En effet, dans une analyse qui formalise les interactions entre agents économiques rationnels à travers les seuls marchés, par construction même toute intervention de l'État est préjudiciable. Si on prend au pied de la lettre les enseignements de la théorie néoclassique standard, l'économiste ne peut être que le défenseur et propagandiste du marché. Si en revanche on observe l'histoire économique, apparaît une remar-

1. Robert Boyer, « Les économistes face aux innovations qui font époque », *Revue économique*, vol. 52, n° 5, 2001, p. 1065-1115.

quable complémentarité entre État et marché. Dans nombre de cas, et pas seulement dans une France caractérisée par un capitalisme étatique, les pouvoirs publics sont les instituteurs du marché. Une théorie purement économique du marché apparaît comme une contradiction dans les termes. Ô surprise, le fondement d'une économie de marché qu'est l'institution monétaire est inséparable de la souveraineté et de la légitimité qu'apportent l'État et le politique¹.

Ainsi, le postulat de la théorie pure concernant la possibilité d'une *clôture du champ économique* sur lui-même – à savoir l'explication de l'économie par les seuls facteurs économiques – est difficilement tenable car il suppose une séparabilité que nombre d'évidences empiriques tendent à invalider. Ne serait-ce que parce que l'institution du marché correspond à un processus mobilisant la stratégie des acteurs sociaux et très souvent le pouvoir de légitimation de l'État. Aussi, l'une des réponses vise à appliquer les hypothèses et méthodes de l'économiste aux phénomènes sociaux, à la politique, au droit, à l'histoire, à la démographie et finalement à la genèse des techniques. La clôture s'opère alors au niveau des sciences sociales sous l'hégémonie de l'économiste.

Une nécessaire mise en perspective historique

L'un des outils essentiels mobilisés par Pierre Bourdieu n'est autre que le recours à l'histoire pour caractériser la généalogie des configurations contemporaines et se prémunir ainsi contre toute tentative de naturalisation. Par exemple, n'a-t-il pas conçu son analyse de l'œuvre de Gustave Flaubert comme témoignant du processus d'*autonomisation* du champ littéraire au XIX^e siècle² ? Dans la construction d'un marché au cadran, c'est la formation d'une nouvelle alliance qui renverse la *relation dominants/dominés*³. Il est en outre remarquable que, dans la plupart des cas, ce soit la capacité à mobiliser

1. Michel Aglietta et André Orléan, *La Monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob, 1998.
2. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit.
3. M.-F. Garcia, « La construction sociale d'un marché parfait », art. cité.

le *pouvoir de l'État* qui établit le champ. C'est ce même facteur que l'on retrouve dans la contribution de Pierre Bourdieu à l'économie lorsqu'il met en évidence les conditions sociales d'émergence des marchés à partir de l'exemple, certes particulier mais éclairant, de la maison individuelle¹. Il est dommage que n'aient pas été systématisés les résultats accumulés par ces divers travaux (tableau 2). C'est cette même piste de recherche qu'explore la sociologie économique, paradoxalement de façon plus systématique aux États-Unis² qu'en France.

La comparaison : autant de rationalités que de champs

Pour les économistes, la théorie du consommateur est basée sur deux piliers : l'existence de préférences indépendantes du contexte social et la maximisation d'une utilité qui ne dépend que des biens consommés et des efforts fournis. Or ces deux hypothèses sont invalidées. Clairement, dans les sociétés contemporaines, les normes de consommation font l'objet d'intenses processus mimétiques, eux-mêmes alimentés par les innovations que proposent les entreprises pour étendre leur marge de profit³ : cette forme d'interdépendance est trop rarement prise en compte par la théorie microéconomique. De la même façon, le but que poursuivent les individus dépend du contexte productif, social et politique, au point qu'une branche de l'institutionnalisme postule que le contexte détermine presque complètement les objectifs que se fixent les individus en tant que membres d'une organisation ou d'une société⁴.

1. P. Bourdieu, *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit.
2. Neil Fligstein, *The Architecture of Markets : An Economic Sociology of Twenty-First Century Capitalist Societies*, Princeton, Princeton University Press, 2001 ; Harrison White, *From Network to Market*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
3. Robert H. Frank, *La Course au luxe. L'économie de la cupidité et la psychologie du bonheur*, trad. Monique Arav et John Hannon, Genève, Markus Haller, 2010.
4. Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, trad. Anne Abeillé, Paris, La Découverte, 1999 [1986].

Tableau 2
Genèse des champs et des marchés : quelques exemples

Champs/ Marchés	Références	Facteurs d'émergence		
		Spécialisation/ Autonomisation	Acteurs dominants	Pouvoir de l'État
Système éducatif	<i>Homo academicus</i> (Bourdieu, 1984)		+	+
Marché au cadran	« La construction sociale d'un marché parfait » (Garcia, 1986)		+	+
Littéraire	<i>Les Règles de l'art</i> (Bourdieu, 1992)	+	+	
Médias	<i>Sur la télévision</i> (Bourdieu, 1996)	+	+	+
Marché de la maison individuelle	<i>Les Structures sociales de l'économie</i> (Bourdieu, 2000)	+		+
Vins de Bourgogne	<i>Folklore savant et folklore commercial</i> (Laferté, 2002)		+	+

À nouveau, l'histoire économique fournit une caractérisation de diverses configurations types. Pourquoi, par exemple, le paysan du Moyen Âge diversifiait-il la localisation de ses parcelles ? Pour les économistes qui étudient l'agriculture contemporaine, c'est pure irrationalité : ce paysan aurait dû regrouper ses terres

pour bénéficier de rendements d'échelle. Or ce n'est jamais qu'un anachronisme puisque l'on analyse l'économie agricole du Moyen Âge à l'aune du capitalisme agricole américain contemporain. En fait, face à la succession des incidents climatiques, le paysan pauvre visait à assurer la survie de sa lignée par la plus grande diversification possible du risque : d'inondations près de la rivière mais de gel sur la colline. Nulle irrationalité donc ; au contraire, tentative d'adaptation à une régulation à l'ancienne marquée par le retour périodique de famines¹. De même, le grand propriétaire foncier anglais du XVIII^e siècle avait à cœur de défendre ses intérêts en mobilisant la théorie physiocratique pour influencer la fiscalité ou encore le niveau des droits de douane. Une troisième configuration est celle des agricultures américaine ou argentine dans lesquelles l'innovation en matière de culture vient étendre les bénéfices des rendements d'échelle. Dans ces trois exemples un trait commun : les rapports sociaux dominants façonnent les actions ou, pour reprendre les concepts de Pierre Bourdieu, le champ et l'habitus sont en correspondance, selon des configurations que l'on ne peut réduire à un modèle universel.

C'est ce même phénomène que fait ressortir la comparaison des objectifs et des moyens que déploient respectivement l'ouvrier de métier du XIX^e siècle, l'employé de Henry Ford, le *salaryman* de Toyota, le capital-risqueur de la Silicon Valley (tableau 3). Sans même mentionner le cas du « trader » ou du « quant » dont le comportement, que le reste de la société considère comme irrationnel, est en fait la conséquence d'un système de rémunération fondé sur le partage des profits, donc la plus grande prise de risque possible².

1. Robert Boyer, « Cinquante ans de relations entre économistes et historiens. Réflexions d'un économiste sur les cas de la France et des États-Unis », *Le Mouvement Social*, n° 155, 1991, p. 67-101.

2. Olivier Godechot, *Les Traders. Essai de sociologie des marchés financiers*, Paris, La Découverte, 2001.

Tableau 3
Autant de formes de rationalité individuelle
que de contextes

Position sociale	Le paysan pauvre	Le grand propriétaire foncier	L'ouvrier de métier	L'administrateur webérien	L'employé d'une grande entreprise fordiste	Le capital-risque	Le trader
Comportement							
Objectif	Survie face aux aléas (climatique, marché)	Rente absolue et différentielle	Indépendance professionnelle	Efficacité de la gestion	Revenu au cours de la carrière	Détecter l'innovation qui fait époque	Bonus et participation au profit
Type de raisonnement/justification	Maintenir le revenu familial	Physiocratique	Travail nécessaire au soutien du style de vie	Rationalité substantielle	Partie prenante de la compétitivité	Contribution au progrès technique	Fluidification du marché
Type d'action	Diversifier les parcelles cultivées	Défense de la propriété foncière, contrôle du politique	Tâcheronnage, paiement en fonction de la production	Invention et coordination de procédures formelles	Loyauté à l'égard de la firme	Diversification du portefeuille	Prise de risque en fonction du revenu visé

Paradoxalement, c'est dans le cadre de l'administration publique moderne que l'on trouverait l'expression la plus claire d'un principe de rationalité, mais, dans ce cas, la préoccupation n'est pas l'intégration dans l'économie capitaliste à travers les mécanismes de prix mais plutôt l'invention et la coordination de règles et de routines lui permettant de prospérer¹. Si l'on prolonge l'analyse jusqu'à la période contemporaine, n'est-il pas remarquable que, à l'époque de la financiarisation, ce soient les méthodes du secteur privé qui soient mobilisées pour réformer des administrations publiques, héritées du passé et qui furent fonctionnelles par rapport à un tout autre régime dans lequel le politique jouissait d'une capacité d'initiative en matière d'organisation économique ?

Ainsi, dès lors que l'on donne un contenu précis au principe de rationalité, s'éloigne la possibilité d'une microéconomie à vocation universelle. Cette orthogonalité de la théorie microéconomique – religieusement enseignée dans la quasi-totalité des universités – par rapport aux faits stylisés livrés par l'histoire économique témoigne de la normativité de la discipline, au prix de la pertinence.

Au-delà de la reproduction, une théorie du changement

Alors qu'une lecture superficielle du travail de Pierre Bourdieu suggère une fatalité de la reproduction sociale, en fait tout l'effort d'analyse est tendu vers la mise au jour des facteurs de changement et de transformation. Il est cependant exact que les premiers travaux, à vocation quasi axiomatique, ont pu donner, avec leur application au système d'enseignement, l'impression d'une pure théorie de la reproduction, sans grande considération pour les transformations historiques². Pourtant, les élaborations ultérieures et l'approfondissement théorique, concernant en particulier le concept d'habitus et celui de champ, invitent à une approche historique visant à cerner

1. M. Weber, *Économie et société*, op. cit.

2. P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La Reproduction*, op. cit.

la genèse, l'institutionnalisation puis les facteurs de transformation et finalement de crise.

L'incompréhension des critiques est à son maximum concernant le concept d'habitus. Pour la plupart, ils ont cédé à la facilité de l'analyse étymologique : l'habitus ne serait que l'habitude, donc la reproduction mécanique d'invariants conduisant à la disparition de l'autonomie des individus, autrement dit à une histoire immobile marquée par la permanente domination des mêmes titulaires du capital sur les dominés¹. Or, quasiment dans chaque ouvrage, Pierre Bourdieu estime nécessaire de débusquer cette incompréhension. Qu'on en juge : « L'habitus [...] c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. La notion [...] s'inscrit dans un mode de pensée *génétique*, par opposition à des modes de pensée essentialistes [...]. L'habitus est quelque chose de puissamment *générateur*. [...] L'habitus est un principe d'*invention* qui, produit par l'histoire, est relativement arraché à l'histoire : les dispositions sont durables, ce qui entraîne toutes sortes d'effets d'*hystérésis* (de retard, de *décalage*...) »².

L'histoire s'introduit aussi par le fait que l'investissement dans un champ résulte de l'interaction entre un espace de jeu qui définit les enjeux et un système de dispositions ajusté à ce jeu. « Autrement dit l'investissement est l'effet historique de l'accord entre deux réalisations du social : dans les choses, par l'institution, et dans les corps, par l'incorporation³. » Dès lors l'ajustement de l'un à l'autre n'est qu'un cas particulier lorsque institutions et habitus ont été engendrés par le même processus historique. Or les premiers travaux de Pierre Bourdieu portent précisément sur les décalages et les ratés dans le bon fonctionnement d'un champ dont la logique passe alors inaperçue. « C'est sans doute à partir du cas particulier de l'ajustement de l'habitus et de la structure que l'on a souvent compris comme un principe de répétition et de conservation, un

concept qui, comme celui d'habitus, s'est imposé à moi à l'origine comme le seul moyen de rendre compte des *décalages* qui s'observaient, dans une économie comme celle de l'Algérie des années soixante [...], entre les structures objectives et les structures incorporées, entre les institutions économiques importées et imposées par la colonisation (ou aujourd'hui par les contraintes du marché) et les dispositions économiques apportées par des agents directement issus du monde précapitaliste¹. »

On retrouve dans la sphère économique divers exemples d'un décalage entre habitus et transformation d'un champ. Ainsi les premiers gouverneurs de la Banque centrale européenne (BCE), marqués par le caractère inflationniste du mode de régulation de l'après-Seconde Guerre mondiale, ont-ils cherché à contrôler la masse monétaire conformément aux canons de la théorie monétariste et à convaincre les gouvernements de réduire les déficits publics. Il leur fallut plus d'une décennie et l'éclatement de la crise de l'euro pour percevoir que le péril tenait à l'explosion du crédit alimentant la spéculation immobilière et boursière, car l'innovation et la globalisation financière avaient transformé les conditions et objectifs d'une politique monétaire². De la même façon, les appréciations conflictuelles de la politique monétaire de la BCE par les responsables politiques de l'Europe du Nord et du Sud tiennent pour une part à des habitus formés dans des contextes nationaux très différents³. Enfin, l'irruption de l'habitus d'un P-DG de l'immobilier au sein de l'élite politique de Washington fournit un caricatural exemple de l'effet Don Quichotte que Pierre Bourdieu mentionne dans son cours⁴.

De plus, il n'est pas inclus dans la notion même d'habitus qu'il obéisse à un principe monolithique, immuable, fatal et exclusif. À nouveau, l'exemple des sous-prolétaires algériens montre « l'existence d'habitus clivés, déchirés, portant sous la forme de tensions et de contradictions

1. A. Caillé, *Don, intérêt et désintéressement*, op. cit. ; Olivier Favereau, « Théorie de la régulation et économie des conventions : canevas pour une confrontation », *La Lettre de la régulation*, n° 7, 1993.

2. Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 134-135.

3. *Ibid.*, p. 35.

1. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 229.

2. Robert Boyer, *Les financiers détruiront-ils le capitalisme ?*, Paris, Economica, 2011.

3. *Id.*, « The euro crisis : undetected by conventional economics, favoured by nationally focused polity », *Cambridge Journal of Economics*, n° 37, 2013, p. 533-556.

4. *Id.*, « États-Unis/Mexique : le grand basculement », 2017, <<http://robertboyer.org/fr/etats-unis-mexique-le-grand-basculement/>>.

la trace des conditions de formation contradictoires dont ils sont le produit¹. Ainsi « l'habitus n'est ni nécessairement adapté, ni nécessairement cohérent [...] il peut arriver que, selon le paradigme de Don Quichotte, les dispositions soient en désaccord avec le champ et les "attentes collectives" qui sont constitutives de sa normalité. C'est le cas en particulier lorsqu'un champ connaît une crise profonde et voit ses régularités (voire ses règles) profondément bouleversées² ». Cette visée théorique se retrouve tout au long des travaux de Pierre Bourdieu, qu'il s'agisse du travail en Algérie³, de l'évolution de la société paysanne au Béarn⁴, de la crise de l'université⁵, des stratégies de reconversion des élites françaises⁶ ou encore de la question féminine⁷. Sans oublier la question symétrique, celle de l'émergence d'un nouveau champ, par exemple celui du secteur de la maison individuelle⁸.

Une fois un champ constitué, son fonctionnement met en mouvement une série de forces de changement, à l'origine du mouvement historique. À cet égard, on peut regretter que les économistes aient été peu nombreux à lire la section intitulée « Principes d'une anthropologie économique » qui clôt l'ouvrage sur les structures sociales de l'économie. Au moins cinq facteurs contribuent au changement et cette typologie dépasse le strict cadre du marché étudié.

1. Un premier facteur tient au fait que les *agents dominants* du champ ont une certaine capacité à imposer « le tempo des transformations [...] et [que] l'usage différentiel du temps est l'une des principales voies de leur pouvoir⁹ ». Il faut en effet se souvenir que la reproduction des positions dans le champ suppose la recréation permanente de l'inégalité de distribution de la forme du capital qui est discriminante. Donc la perpétuation de la domination ne peut

se fonder sur la reproduction à l'identique de stratégies puisqu'elle suppose aussi l'innovation. À cet égard, on pourrait penser que le champ artistique ou encore littéraire est exemplaire de cette pression à la nouveauté qui devient une caractéristique majeure.

2. L'entrée de *nouveaux agents* est susceptible de modifier la structure du champ. Ce facteur est bien sûr crucial en économie puisque la pression à l'innovation pour dégager de nouvelles sources de profit conduit, lors de certaines périodes historiques, à un bouleversement des structures productives. Cette dynamique est encore renforcée par le fait que la concurrence économique provient d'autres nations ou d'autres secteurs. Ce facteur de changement se retrouve dans la plupart des champs : la généralisation de l'accès à l'éducation de nouvelles fractions sociales change le fonctionnement du système, de même que le renouvellement du corps enseignant dans l'université ne manque pas d'affecter sa dynamique¹.

3. À leur tour « les changements à l'intérieur du champ sont souvent liés à des changements à l'extérieur du champ. Aux franchissements des frontières s'ajoutent les *redéfinitions des frontières* entre les champs² ». C'est en particulier le cas si certains individus-clés mobilisent leur appartenance à plusieurs champs (académique, politique, économique) pour reconfigurer l'un d'entre eux, comme le montre l'exemple de celui des vins de Bourgogne³. De plus, on observe aussi la constitution de nouveaux secteurs par spécialisation : dans l'industrie informatique, par exemple, la production des logiciels s'autonomise par rapport à la production de matériel au point de renverser la hiérarchie au sein du secteur, ce dont témoigne l'évolution de la distribution des profits. *A contrario*, certaines innovations radicales peuvent conduire à la création d'un nouveau secteur par fusion d'anciens secteurs : la rencontre de l'informatique et des télécommunications a par

1. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 95.

2. *Ibid.*, p. 230-231.

3. Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1958 ; rééd. « Quadrige », 2010.

4. *Id.*, *Le Bal des célibataires*, op. cit.

5. *Id.*, *Homo academicus*, op. cit.

6. *Id.*, *La Noblesse d'État*, op. cit.

7. *Id.*, *La Domination masculine*, op. cit.

8. *Id.*, *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit.

9. *Ibid.*, p. 309.

1. P. Bourdieu, *Homo academicus*, op. cit.

2. *Id.*, *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 311.

3. Gilles Laferté, *Folklore savant et folklore commercial : reconstruire la qualité des vins de Bourgogne. Une sociologie économique de l'image régionale dans l'entre-deux-guerres*, thèse de sociologie, Paris, EHESS, 2002.

exemple bouleversé les monopoles les mieux établis des années 1960. Ce mouvement de redéfinition des frontières est spécialement marqué en économie, mais il caractérise aussi la plupart des autres champs. Ainsi, le champ des médias affecte de plus en plus le champ académique¹ et les relations marchandes pénètrent l'activité artistique, etc.

4. Parmi les échanges d'un champ avec l'extérieur, Pierre Bourdieu souligne l'importance des interactions avec l'État. En effet, la *compétition pour le pouvoir sur le pouvoir de l'État* introduit un autre puissant facteur de changement. À nouveau, ce facteur est primordial dans le champ économique, ne serait-ce que parce que même les stratégies libérales dites de retour au marché font en fait un appel remarqué et remarquable au pouvoir de l'État. Ainsi, l'évolution contemporaine des divers champs est-elle marquée par les luttes autour des interventions publiques. C'est sans doute cette prise de conscience qui explique la multiplication des interventions de Pierre Bourdieu dans l'arène politique, particulièrement fréquentes après 1995². Elles s'inscrivent dans une permanence des réflexions sur la signification des caractéristiques de la noblesse d'État et celle de l'opposition entre public et privé³.

5. Enfin, la *désynchronisation entre habitus et champ*, du fait de *changements* affectant l'architecture des différents champs, constitue une source fréquente de changement, voire de crise. C'est par exemple le cas de transformations générales qui affectent la démographie, le style de vie, les relations de genre et qui se diffractent dans l'ensemble des champs⁴. Ou même, tout simplement, un changement dans les taux d'équivalence entre diverses formes de capital peut se répercuter dans toute une série de champs, ce qui déstabilise la capacité de réaction des habitus formés dans un tout autre contexte. Dans certains cas, la complexité des interdépen-

1. P. Bourdieu, *Sur la télévision*, op. cit.

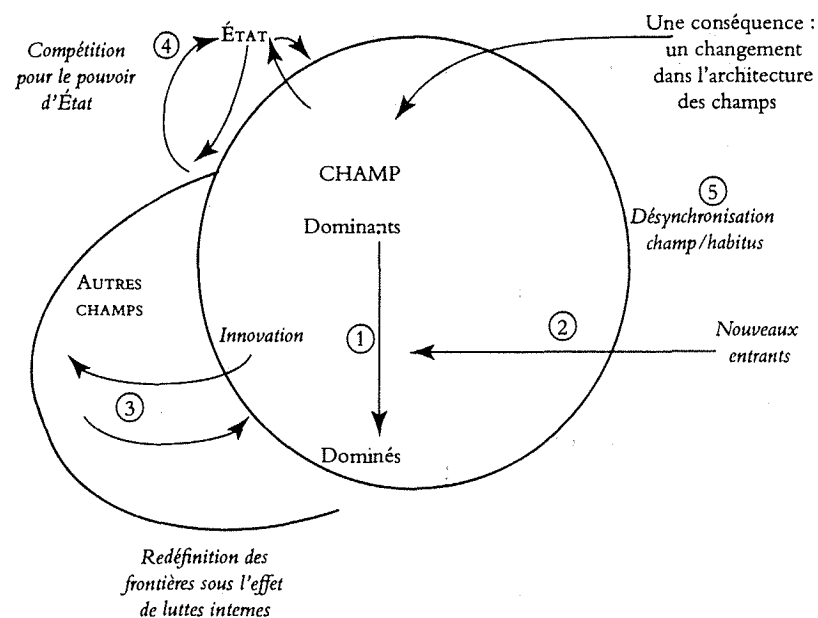
2. Id., *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, Marseille, Agone, 2002.

3. Id., *La Noblesse d'État*, op. cit.

4. Id., *Les Structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 313-314.

dances entre champs peut être à l'origine de *crises* affectant plus ou moins directement les facteurs de domination en leur sein. On trouve dans l'œuvre de Pierre Bourdieu maints exemples d'une telle déstabilisation (figure 1).

Figure 1
Les interactions à l'origine du changement



Une homologie avec la théorie de la régulation

On ne peut manquer d'être frappé par un rapprochement avec la réception de la théorie de la régulation. Le niveau d'analyse est certes différent, plutôt mésoéconomique pour l'habitus et le champ, macroéconomique pour la théorie de la régulation. Alors que cette dernière trouve son origine dans la prise de conscience de la crise

rampante puis ouverte du régime de croissance de l'après-Seconde Guerre mondiale¹, les critiques n'ont cessé d'en dénoncer le caractère statique et le postulat d'une reproduction à l'identique des institutions du capitalisme. Pour une large part, cette appréciation tient aux connotations associées au terme « régulation » (reproduction homéostatique d'un système) qui tendent à l'emporter sur la définition précise de ce qu'est un mode de régulation, conçu comme un équilibre transitoire entre des forces conduisant à la déstabilisation endogène d'un régime d'accumulation². Quel paradoxe ! Dans l'un et l'autre cas, des notions élaborées pour prendre en compte la construction sociale des individus et des institutions par l'histoire sont interprétées comme défense et illustration d'une reproduction à l'identique, sans possibilité de transformations, tant marginales que radicales. Ce même reproche n'a cessé d'être adressé à Bourdieu alors même que son propos était de donner, grâce à une analyse réflexive, les outils permettant éventuellement de surmonter la fatalité des rapports de domination qui s'expriment dans chacun des champs.

Certains rapprochements de l'œuvre de Bourdieu avec les recherches en termes de régulation apparaissent ainsi, ce qui invite à une réflexion sur les traits communs et les différences de ces deux perspectives (tableau 4), sachant que la première a pour point d'application principal la sociologie tout en ayant une visée programmatique pour les sciences sociales, alors que la seconde part de l'économie et se trouve contrainte, par le développement même de son programme de recherche, à tisser des liens d'abord avec l'histoire et la sociologie, puis avec l'analyse politique et le droit.

Dès l'origine, les travaux à visée principalement macroéconomique – nature et évolution des régimes d'accumulation et des modes de régulation – ont éprouvé la nécessité de préciser quelle

était la théorie de l'action qu'il conviendrait d'adopter. Le rejet de l'*homo œconomicus* doté d'une rationalité substantielle étendue, d'une aptitude exceptionnelle au calcul et d'une capacité d'anticipation presque parfaite, a conduit à retenir le concept d'*habitus*, entendu comme matrice de formation des comportements, fortement marqué par l'histoire¹. De façon plus implicite qu'explicite, le déroulement du programme de recherche de la régulation a conduit à préciser et redéfinir cet apport.

En premier lieu, la notion d'*habitus* suppose une *restriction de la sphère* par rapport à laquelle se définit l'action, même supposée rationnelle. Alors que la théorie néoclassique se doit de supposer que chaque agent connaît l'ensemble du système de prix, en fait, comme il est coûteux de rassembler l'information correspondante, les agents forment des routines permettant de se repérer par rapport à la sphère économique dans laquelle ils opèrent habituellement. Ainsi les salariés et plus encore les organisations collectives que sont les syndicats prennent-ils en compte un nombre restreint de variables – les prix à la consommation, le chômage, la productivité² – sans être capables d'internaliser les conséquences indirectes qui transiteront par l'impact macroéconomique de la conjonction d'une série de négociations décentralisées. En quelque sorte, les comportements sont spécifiés par rapport aux *cinq formes institutionnelles* que retient la théorie de la régulation.

En second lieu, les prix ne sont pas les seuls indicateurs pertinents puisque l'*intérieurisation des règles du jeu* et des effets induits sur les autres acteurs est essentielle. À nouveau, l'exemple des négociations salariales est éclairant de ce point de vue. On peut montrer que, pour une même structuration des préférences et des objectifs des salariés d'un côté, des entrepreneurs de l'autre, le niveau du salaire et, par extension, de l'emploi dépend des modalités d'interaction entre les acteurs. Selon que seuls les entrepreneurs ou *a contrario* les salariés sont organisés, ou encore qu'une association professionnelle

1. Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1976 ; nouvelle éd., Odile Jacob, 1997.

2. Robert Boyer et Yves Saillard, *Théorie de la régulation. L'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 2002.

1. Robert Boyer, *La Théorie de la régulation. Une analyse critique*, Paris, La Découverte, 1986.

2. *Id.*, « Les salaires en longue période », *Économie et statistique*, n° 103, 1978, p. 27-57.

négoce avec un syndicat unique, les résultats macroéconomiques seront radicalement différents¹. Les économistes que sont la plupart des régulationnistes seraient donc tentés d'attribuer une certaine primauté aux règles du jeu par rapport à l'habitus, sans pour autant nier l'importance de ce dernier pour expliquer la différenciation sociale et l'hétérogénéité. En effet, si, du fait de bouleversements politiques, le contexte institutionnel change significativement, il est possible d'expliquer une altération des régularités macroéconomiques sans pour autant postuler un changement équivalent dans les objectifs que poursuivent les acteurs². Un exemple parmi d'autres : les paysans français qui étaient supposés être emblématiquement malthusiens dans l'entre-deux-guerres ne deviennent-ils pas dans les années 1960 les productivistes à l'origine des excédents de production puis des critiques des écologistes ? La théorie de la régulation tend à privilégier le changement institutionnel par rapport à l'incorporation dans les individus de l'apprentissage, pour autant que la question concerne la transformation des régularités macroéconomiques.

Cette conception n'interdit pas de reconnaître que les objectifs et les préférences des agents soient modelés dans et par l'histoire, comme l'affirme une variante forte de la théorie institutionnaliste³. Cette *malléabilité des habitus* ajoute un facteur d'évolution supplémentaire par rapport à celui qu'impulse le changement institutionnel, sous l'aiguillon du politique. Un exemple illustre cette dualité. Pour interpréter la transformation du capitalisme français dans les années 1990, il faut bien sûr analyser l'impact de la déréglementation financière et l'ouverture aux normes internationales de la bonne gouvernance. Mais l'on peut aussi invoquer un changement dans les conceptions des grands groupes français et de leurs dirigeants et faire ressortir la puissance du *conatus* du

Tableau 4

Théorie des champs, théorie de la régulation

	Théorie des champs	Théorie de la régulation
1. Vision	La société comme ensemble de champs plus ou moins interdépendants	La régulation, conjonction d'une série de formes institutionnelles
2. Motif de l'action	Habitus comme résultat de la confrontation à un ou plusieurs champs	Rationalité institutionnellement située
3. Les relations micro-/méso-/macro	Les propriétés d'un champ tiennent à ses caractéristiques structurelles La différenciation au cœur de chaque champ	Mise en évidence des bases macro-institutionnelles des comportements individuels Diversité des modes de régulation
4. Conditions de la reproduction	Ajustement de l'habitus au champ, des attentes aux positions occupées	Compatibilité de la dynamique macroéconomique induite par les diverses formes institutionnelles
5. Facteurs de changement	Luttes au sein de chaque champ Déplacement des frontières et relations entre champs sous l'effet de ces luttes Luttes pour le pouvoir de l'État	Luttes autour/sur les formes institutionnelles Altération du mode de régulation sous l'effet de l'extension de sa logique Déstabilisation de la complémentarité entre coalition politique et mode de régulation
6. Les formes de crise	Désajustement durable (structurel) entre habitus et champs La concurrence entre dominants ouvre des possibilités aux dominés	Déstabilisation des formes institutionnelles, support du mode de régulation Incapacité à construire une coalition politique porteuse d'une reconfiguration des forces institutionnelles
7. Les critiques adressées à la théorie	Une théorie de la reproduction Une incapacité à analyser les transformations	Une apologie du capitalisme éternel Une simple description du passé

1. Samuel Bowles et Robert Boyer, « Labour market flexibility and decentralisation as barriers to high employment ? Notes on employer collusion, centralised wage bargaining and aggregate employment », in Renato Brunetta and Carlo Dell'Ara (dir.), *Labour Relations and Economic Performance*, Londres, Macmillan, 1990, p. 325-353.

2. R. Boyer, « Cinquante ans de relations entre économistes et historiens », art. cité.

3. M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, op. cit.

capital¹ (Lordon, 2002), peut-être sous l'effet d'un renouvellement des générations des grands commis de l'État et des entrepreneurs.

Si l'on compare terme à terme les deux problématiques, on peut faire apparaître une homologie entre le champ chez Pierre Bourdieu et les formes institutionnelles, sans pour autant nier que les deux constructions aient des objectifs et des objets différents.

1. En termes de description de l'univers analysé, chez Pierre Bourdieu, ce que l'on convient d'appeler la société résulte de la *conjonction d'un certain nombre de champs* qui tendent à s'autonomiser quant à leur logique fondatrice mais qui de fait sont interdépendants à travers une série de mécanismes qui ont été précisés antérieurement (mouvement des acteurs d'un champ à l'autre, conversion d'une forme de capital en une autre, etc.). Pour la théorie de la régulation, un régime économique émerge de la *compatibilité de l'ensemble des cinq formes institutionnelles*, constatée *ex post* à travers les comportements qu'elles suscitent.

2. Au-delà de cette similarité apparaît une différence majeure dans la vision respectivement de la société et de l'économie. D'un côté, la sociologie de Pierre Bourdieu vise la construction d'une théorie générale des champs sans questionnement explicite de leur *articulation* dans ce que d'autres conceptions conviendraient d'appeler une société. De l'autre, la théorie de la régulation n'analyse les formes institutionnelles que comme étape intermédiaire dans la construction des modes de régulation, conçus comme *mise en cohérence* d'un ensemble de compromis institutionnalisés, *a priori* ou en théorie autonomes.

3. Tant le champ que la forme institutionnelle assurent un double mouvement *du niveau méso au plan micro* et *vice versa*. Comme on l'a déjà souligné, les propriétés du champ ne résultent pas du comportement d'un *homo sociologicus* mais de la reproduction dynamique d'un ensemble de différenciations des habitus et d'inégalités de dotations dans les diverses formes de capital. De même, les régularités macroéconomiques partielles de la théorie

de la régulation associées à chaque forme institutionnelle ne sont pas la simple extrapolation de ce que l'on observe pour chacun des acteurs. L'équation de salaire fordienne, par exemple, ne correspond pas au comportement d'une firme représentative mais au résultat d'un ensemble d'interactions auxquelles participe un grand nombre de firmes hétérogènes, mais dont les stratégies s'insèrent dans les mêmes règles du jeu.

4. Très généralement, les deux approches mettent en évidence une *coévolution* entre habitus et champ d'une part, stratégies des acteurs et formes institutionnelles de l'autre. Ce trait est particulièrement net pour Pierre Bourdieu, au point d'avoir suscité la critique – excessive, on l'a vu – que prévaudrait un ajustement quasi automatique, pour ne pas dire tautologique, entre attentes et réalisations, entre disposition et position dans le champ. Les analyses de la régulation ne livrent, par construction, que le résultat des interactions au plan mésoéconomique, sans qu'il soit possible, faute de données et d'analyses, de faire la part de ce qui tient aux changements institutionnels et à l'altération de ce que la théorie microéconomique qualifie de préférences. Un autre indice en faveur de la coévolution entre institutions et comportements individuels tient aux conséquences de l'importation d'institutions en provenance d'espaces dont on voudrait répliquer le mode de régulation¹. Très généralement s'introduit une désynchronisation entre comportements et nouvelles institutions, ce qui tend à prouver que, dans la réalité des sociétés, contrairement à l'abstraction de la théorie, la malléabilité des habitus est loin d'être gouvernée par le simple système des incitations que véhiculent les institutions. Le concept d'hybridation cherche à cerner le processus à travers lequel s'opère une adaptation mutuelle des comportements et des institutions².

1. Suzanne Berger et Ronald Dore (dir.), *National Diversity and Global Capitalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1996 ; Robert Boyer et Michel Freyssenet, *Les Modèles productifs*, Paris, La Découverte, « Repères », 2000.

2. Robert Boyer, Elsie Charron, Ulrich Jürgens et Steven Tolliday (dir.), *Between Imitation and Innovation*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

1. Frédéric Lordon, *La Politique du capital*, Paris, Odile Jacob, 2002.

5. Enfin, pour les deux constructions théoriques, l'échelle intermédiaire que constitue le niveau méso est importante, qu'il s'agisse du champ pour Pierre Bourdieu, de la forme institutionnelle pour la régulation. En effet, même si l'on peut trouver des lois générales régissant le fonctionnement de tous les champs, il est nécessaire de prendre en compte leurs interactions pour caractériser l'évolution d'ensemble. Il n'est donc pas de relation directe entre l'agent et la totalité analysée. De la même façon, la viabilité d'une forme institutionnelle particulière ne peut s'examiner au seul niveau des relations micro/méso mais se doit de considérer la compatibilité des évolutions qu'elle engendre à la frontière, ou à l'intérieur même des autres formes institutionnelles. En un sens, les travaux récents de la théorie de la régulation portant sur la hiérarchie institutionnelle¹ ou encore sur la complémentarité institutionnelle² supposent un passage en deux étapes du micro au macro, grâce à la recherche de compatibilité entre les formes institutionnelles à un niveau méso.

Ainsi, à un certain niveau d'abstraction, les deux problématiques suivent-elles une démarche semblable, même si la théorie de la régulation en l'occurrence tente d'aller plus loin dans l'explicitation d'une méthode susceptible de surmonter le dilemme macro/micro qui traverse l'ensemble des sciences sociales. En un sens, c'est retrouver les multiples échelles d'analyse qui caractérisent les sciences de la matière. Le conflit entre individualisme méthodologique et holisme n'a-t-il pas trop longtemps obscurci les relations entre micro et macro et *vice versa* ?

Une dernière convergence concerne le rôle attribué à l'État. Dans l'un et l'autre cas, le pouvoir étatique est au cœur du changement de la plupart des champs et formes institutionnelles.

1. Robert Boyer, « The variety and dynamics of capitalism », in John Groenewegen et Jack Vromen (dir.), *Institutions and the Evolution of Capitalism : Implications of Evolutionary Economics*, Northampton, Edward Elgar, 1999, p. 122-140.

2. Bruno Amable, Ekkehard Ernst et Stefano Palombarini, « Institutional complementarity : Labor markets and finance », CEPREMAP, 2000 ; *id.*, « Comment les marchés financiers peuvent-ils affecter les relations industrielles ? Une approche par la complémentarité institutionnelle », *L'Année de la régulation*, n° 6, 2002, p. 271-288.

C'est tout particulièrement le cas concernant le champ économique analysé par Pierre Bourdieu et c'est de longue date une caractéristique de la régulation que de faire de l'État le point de passage quasi obligé des transformations du rapport salarial¹, des formes de la concurrence et de l'articulation au régime international². Ce rôle est plus évident encore à propos des compromis institutionnalisés qui façonnent la couverture sociale, le système fiscal et la nature des dépenses publiques. Alors que, pour nombre de théories économiques, les interventions publiques ont très généralement un rôle perturbateur, elles ont en l'occurrence un rôle constitutif et instituant.

La réflexivité comme condition de la formation d'une communauté scientifique

L'exigence de réflexivité invite à s'interroger sur la signification du critère de scientificité. Une communauté peut-elle se l'attribuer en vertu de l'argument qu'elle s'accorde sur un ensemble de concepts, de méthodes et de résultats ou faut-il confier à un épistémologue extérieur cette tâche ? Hélas, un consensus au sein d'une discipline n'implique pas la scientificité de ses résultats et l'analyste extérieur n'intervient que bien longtemps après qu'une spécialité s'est constituée. En fait, Pierre Bourdieu propose qu'un effort de scientificité se mesure à l'aune d'une permanente réflexivité d'une part du chercheur par rapport à sa propre trajectoire, d'autre part d'une discipline par référence à ses fondements. Cela permet de relier l'économie des économistes et la dimension économique telle qu'elle est analysée par les autres sciences sociales.

1. Robert Boyer et André Orléan, « Les transformations des conventions salariales entre théorie et histoire », *Revue économique*, n° 2, 1991, p. 233-272.

2. Jacques-André Chartres, « Le changement de modes de régulation : apports et limites de la formalisation », in R. Boyer et Y. Saillard, *Théorie de la régulation*, *op. cit.*, p. 273-284.

Il fut un temps où la profession des économistes considérait que leur discipline avait atteint un tel niveau de formalisme et de scientificité qu'il était devenu sans intérêt de chercher à collaborer avec les autres sciences sociales qui, d'une façon ou d'une autre, traitent aussi de rapports économiques. Certains fondamentalistes proposèrent même d'exporter vers toutes ces disciplines les outils qui avaient fait le succès de l'analyse économique. C'était ignorer le diagnostic bien différent que portaient les économistes hétérodoxes et celui que permet la mise en perspective de la question de l'échange dans les diverses sciences sociales à laquelle procède Pierre Bourdieu dans son cours.

Il est dangereux d'assimiler les conceptions du savant à celle de l'agent qu'il étudie, et il faut reconnaître la normativité implicite que recèle la théorie pure ; il est trompeur de considérer l'agent comme une entité autonome que seul le marché vient socialiser et il convient enfin de dépasser la vision du marché comme abstraction du mécanisme de formation des prix. En un mot, il est crucial de s'interroger sur les conditions de possibilité économiques et sociales de la conduite rationnelle.

Ce message central de Pierre Bourdieu prend tout son sens pour rendre compte du dramatique échec intellectuel de la discipline économique dans son ensemble, que dissimule mal sa puissance dans l'ordre académique et même politique. L'ambitieux programme de recherche de la théorie de l'équilibre général ne parvient pas à prouver l'existence de la main invisible, à savoir l'autorégulation d'une économie de marché. La nouvelle macroéconomie classique est tellement fidèle au canon de la profession qu'elle rend impensable donc impossible la grande crise mondiale ouverte en 2008. L'économie appliquée connaît un essor considérable à travers le développement de modèles *ad hoc* de plus en plus spécialisés par sous-disciplines, mais leurs résultats sont souvent contradictoires et n'atteignent pas le degré de généralité qu'exige une science, qu'il convient de distinguer d'une technique. Enfin, la percée des mathématiques financières et les espoirs mis dans l'exploitation de vastes banques de données semblent rendre obsolètes les connaissances de l'économiste.

Ce mouvement l'éloigne de la recherche des fondements de la discipline au profit d'une double approche.

D'un côté, le théoricien se fait normatif : il importe de réformer les incitations et interventions publiques afin de réduire l'écart entre son modèle théorique – qui permet d'atteindre un optimum – et la configuration actuelle des économies affectées de nombreux maux. Tant pis si les processus politiques ne parviennent pas à résorber cet écart, car cette question est du ressort de l'économie politique mais pas de l'économie.

D'un autre côté, l'économie appliquée se veut modeste, car elle place ses espoirs dans une approche essentiellement stochastique et exclusivement inductive. Elle recherche des causalités qu'elle détecte grâce à une sophistication croissante des techniques économétriques appliquées à des banques de données de plus en plus riches. Le grand obstacle est celui de la remontée en généralité, car rôde le spectre de régularités statistiques équivalentes aux lois des sciences de la nature et de leur invariance dans l'espace et le temps.

Cet éclatement des chantiers des économistes permet d'affirmer que la discipline peut répondre à la plupart des questions que se posent gouvernements et citoyens, ce qui dissimule l'effondrement de ses fondations et la fragilité de ses résultats. C'est l'époque du bricolage théorique, les Tycho Brahé prospèrent, mais Galilée se fait attendre. Il en résulte un quasi complet abandon de la méthode axiomatique et déductive si chère à la génération des économistes modernistes de l'après-guerre.

La construction de Pierre Bourdieu fait un large usage du principe de réflexivité. Cela conduit à réinsérer le symbolique dans l'économique. Il montre ainsi la diversité des configurations tant des sociétés précapitalistes que des secteurs des économies réputées gouvernées par le principe du donnant-donnant. En effet, la dialectique des relations entre champ et habitus permet de rendre compte aussi bien de l'hétérogénéité des dispositions au sein d'un même champ que de la création et de l'évolution des champs. L'action économique se trouve immergée dans une théorie générale qui reconnaît la variété des intérêts, des formes

de capital et le couplage entre distribution des habitus et champs. Par contraste, la théorie pure des économistes n'est pertinente nulle part, pas même dans les secteurs réputés dominés par la logique du gain économique, tel celui de la finance.

Et pourtant ce programme de recherche n'a que peu influencé la profession des économistes, même s'il a eu un impact certain sur un ensemble de sociologues se réclamant de Pierre Bourdieu. Par ailleurs, le cœur de l'économie standard – en effet, son tournant « empiriciste » se distingue du néomarginalisme analysé dans le présent ouvrage – persiste dans sa défense de l'autonomie de l'économie par rapport aux autres sciences sociales. Ce manque de réflexivité témoigne de la trajectoire d'un paradigme, hier porteur mais aujourd'hui régressif. Dans les sciences, c'est cette capacité d'analyse des conditions d'émergence puis de fonctionnement d'une nouvelle discipline qui explique le dynamisme d'une communauté de chercheurs. Ce n'est jamais que la mise en œuvre du concept de champ appliqué au monde de la recherche. Ainsi, par exemple, la complémentarité des stratégies de recherche qui se déploient entre routine et innovation assure la cohésion et les avancées d'une discipline¹.

Dès lors, le lecteur se posera sans doute une question assez centrale : comment expliquer que la construction théorique en termes de champ et d'habitus n'ait pas suscité plus d'intérêt chez les économistes ? Cette interrogation invite à un nouvel effort de réflexivité qui ne porte plus seulement sur les conditions historiques et sociales qui déterminent l'engagement d'un chercheur dans tel ou tel paradigme mais aussi sur les facteurs qui structurent le champ académique lui-même, au premier rang desquels l'accès au pouvoir que met en œuvre l'État. À ce titre, le refus qui a sanctionné la proposition de création d'une section du Conseil national des universités emblématiquement dénommée « Économie et société », qui visait à une intégration de l'économie au sein des sciences sociales est riche d'enseignements. Ce n'est

en rien une preuve de l'impossibilité ou de la stérilité d'un tel programme de recherche – aussi difficile soit-il –, mais plutôt de la force des intérêts académiques investis dans l'organisation actuelle de l'Université.

1. Jacob G. Foster, Andrey Rzhetzky et James A. Evans, « Tradition and innovation in scientists' research strategies », *American Sociological Review*, vol. 80, n° 5, 2015, p. 875-908.

Annexes

RÉSUMÉ DU COURS PARU DANS L'ANNUAIRE DU COLLÈGE DE FRANCE

À titre de préalable, on a soumis à une analyse critique les théories de l'échange de dons telles qu'on les trouve chez les classiques ou chez les contemporains, philosophes ou économistes. Cela pour donner une vue synoptique de l'ensemble des problèmes posés par l'analyse de l'échange économique et, en particulier, de la question, formulée par Mauss, de la « véritable, grande et vénérable révolution » qui conduit de l'économie du don et du contre-don à l'économie du donnant-donnant. Cette révolution s'est-elle étendue à tous les domaines de l'existence, comme le supposent tacitement ceux qui, tel Gary Becker, prétendent appliquer à toutes les pratiques (au mariage par exemple, conçu comme échange économique de services de production et de reproduction) le modèle de l'agent maximisateur ? Et s'est-elle réalisée complètement au sein même de la sphère la plus strictement fondée sur la tautologie constituante, « *business is business* » ?

Ces questions, et bien d'autres, qui touchent à la genèse collective et individuelle du cosmos économique et de l'agent économique, sont ignorées de la vision dominante de l'économie qui, profondément anhistorique, fait abstraction (sans le savoir) des conditions économiques et sociales de possibilité de l'univers économique et de l'agent économique et succombe à une forme particulière de l'erreur scolastique consistant à prêter aux agents des théories construites pour rendre raison de leurs pratiques.

On s'efforce donc, dans un premier temps, de dégager les présupposés (presque toujours laissés à l'état implicite) de l'anthropologie imaginaire qui sous-tend l'économie dans sa définition dominante : épistémologie déductiviste, essentialisme naturaliste – anhistorique et anti-génétique –, vision atomistique des agents réduits à une

conscience calculatrice, discontinuisme instantanéiste d'un univers sans inertie.

On pose ainsi l'exigence d'une autre théorie systématique de l'agent et de l'action *raisonnable* (et non rationnelle) et du champ de production. En s'appuyant sur les apports ignorés ou refoulés des régions marginales du champ de la science économique, on peut substituer à la notion de marché (dont les théoriciens les plus exigeants de l'organisation industrielle avouent qu'ils ne peuvent ni s'en passer ni en donner une définition rigoureuse) la notion de champ de production : ce champ de forces qui est aussi un champ de luttes visant à transformer ou à conserver les rapports de force entre des producteurs inégalement dotés de capital sous ses différentes espèces (économique, culturel, social, symbolique) est le lieu de l'action de mécanismes et d'effets spécifiques (saisissables notamment sous la forme de barrières à l'entrée, d'effets structuraux de distinction, d'effets d'ajustement « automatique » de l'offre et de la demande résultant de l'homologie entre l'espace des producteurs et l'espace des consommateurs, etc.). Pour rendre compte réellement des pratiques, il s'agit de décrire en chaque cas la genèse et la structure de l'espace de relations objectives observé (comme nous l'avons fait dans le cas du « marché » de la maison individuelle), en s'attachant en particulier à la contribution que des institutions extérieures au champ économique proprement dit, comme l'État, peuvent apporter à la construction sociale du champ de production (et de consommation) et à son fonctionnement (la concurrence entre les entreprises pouvant ainsi prendre la forme d'une concurrence pour le contrôle du pouvoir étatique) et en évitant d'oublier, comme on le fait d'ordinaire, la dimension proprement symbolique des luttes économiques.

On propose d'autre part de substituer à l'*homo œconomicus*, individu souverain sans autre qualité ou qualification qu'une capacité quasi divine de calcul rationnel, un agent doté de dispositions durables, façonnées par une expérience sociale, collective et individuelle. À la notion de système de préférences exogènes, ordonnées et invariables, on substitue la notion de goût qui, en tant que produit de toute l'histoire collective et individuelle, est un individuel collectif,

une subjectivité socialisée. Et l'on peut ainsi, sans faire appel à une conscience calculatrice parfaitement lucide (celle que présuppose la théorie des « anticipations rationnelles ») ou à la logique de la « rationalité limitée » (avec Herbert Simon qui ne fait qu'amender le « paradigme » dominant), rendre compte de l'ajustement des espérances et des chances qui confère à la grande majorité des conduites économiques leur caractère « raisonnable » ; et rendre raison par surcroît du fait que la théorie des « anticipations rationnelles » ou la théorie de l'« individu représentatif » ne sont pas complètement démenties dans les faits : s'il existe un ordre économique objectivement calculable et prévisible, c'est sans doute parce que les effets globalement observés sont la résultante cumulée de conduites qui diffèrent comme les conditions économiques responsables des dispositions dont elles sont elles-mêmes le produit mais qui ont en commun d'être le produit de dispositions grossièrement ajustées (sauf exceptions elles-mêmes intelligibles) à ces différentes conditions.

INDEX DES NOMS

- Aglietta, Michel, 300, 312
 Althusser, Louis, 246
 Amable, Bruno, 297, 318
 Andersen, Hans Christian, 66
 Arbuthnot, John, 153
 Aristote, 43, 246, 251, 253
 Aron, Raymond, 200-201, 274
 Arrow, Kenneth, 145, 158, 168
 Austin, John Langshaw, 19-20, 33, 94, 235

 Bain, Joe, 187
 Balazs, Gabrielle, 276
 Balibar, Étienne, 246
 Bally, Charles, 23, 37
 Barre, Raymond, 224-225
 Barrot, Jacques, 225
 Bateson, Gregory, 172
 Batifoulier, Philippe, 73
 Baudelot, Christian, 128
 Becker, Gary, 14, 78, 130-131, 134, 150, 232, 236-237, 245, 278, 290, 327
 Ben (Benjamin Vautier, dit), 133
 Bentham, Jeremy, 75
 Benveniste, Émile, 74, 81, 84, 87-88, 274
 Berger, Suzanne, 317
 Bergson, Henri, 52, 190
 Bernhard, Thomas, 89
 Bodin, Jean, 92
 Boltanski, Luc, 14, 274-275, 281
 Bouhedja, Salah, 118, 276
 Boulard, Fernand, 218
 Bowles, Samuel, 314
 Boyer, Robert, 9, 297, 299, 303, 307, 312-314, 317-319
 Brahé, Tycho, 148, 162, 250, 277, 321

 Braudel, Fernand, 166
 Breton, André, 24
 Bruno, Giordano, 277

 Caillé, Alain, 239
 Calhoun, Craig, 279
 Canguilhem, Georges, 153, 197, 269
 Carter, Jimmy, 280
 Cassirer, Ernst, 142
 Chamberlin, Edward, 149, 175-176, 180, 190
 Chamboredon, Jean-Claude, 15, 274
 Champagne, Patrick, 276
 Chandler, Alfred, 179
 Charron, Elsie, 317
 Chartres, Jacques-André, 319
 Chomsky, Noam, 29, 138
 Christin, Rosine, 118, 276
 Coleman, James S., 279, 290
 Convert, Bernard, 280
 Cordonnier, Laurent, 73, 277
 Cournot, Antoine-Augustin, 166-167
 Cuisenier, Jean, 274

 Dampierre, Éric de, 201
 Darbel, Alain, 14, 48, 80, 132, 137, 258, 270, 274
 Debreu, Gérard, 145, 158, 168
 Delsaut, Yvette, 176
 Derrida, Jacques, 20-22, 24, 26, 34, 37-39, 41, 44, 58, 67, 152, 272
 Des Cars, Guy, 213, 218
 Descartes, René, 31, 96, 142, 146, 157, 160, 227, 249
 Dixon, Keith, 277
 Domecq, Jean-Philippe, 213

- Dore, Ronald, 317
 Dosse, François, 25
 Douglas, Mary, 301
 Dubar, Claude, 219
 Ducourant, Hélène, 276
 Durand-Ruel, Paul, 213
 Durkheim, Émile, 147, 161, 185, 242, 244-245, 249, 284, 286
 Dutourd, Jean, 214
- Eccles, Roger G., 183
 Echenoz, Jean, 213
 Einstein, Albert, 209
 Elias, Norbert, 64, 76, 121
 Éloire, Fabien, 276
 Elster, Jon, 13, 36, 156, 236-237, 251, 279
 Engels, Friedrich, 48
 Ernst, Ekkehard, 318
 Eschyle, 245
 Evans, James A., 322
- Faguer, Jean-Pierre, 276
 Faulkner, William, 244
 Favereau, Olivier, 306
 Febvre, Lucien, 243
 Ferber, Robert, 255
 Finley, Moses I., 57, 166, 274
 Flaubert, Gustave, 300
 Fligstein, Neil, 301
 Ford, Henry, 49, 303
 Foster, Jacob G., 322
 Foucault, Michel, 28, 205, 281
 Frank, Robert H., 301
 Freud, Sigmund, 56, 62
 Freund, Julien, 200
 Freyssenet, Michel, 317
 Friedland, Roger Owen, 238
 Friedman, Milton, 157, 168
- Gałęski, Bogusław, 58
 Garcia-Parpet, Marie-France, 161, 269, 276
 Gautier, Jean-Jacques, 196
 Geulincx, Arnold, 249
- Giscard d'Estaing, Valéry, 224-225
 Gislain, Jean-Jacques, 269
 Givry, Claire, 118, 276
 Godechot, Olivier, 303
 Goffman, Erving, 63, 210, 221
 Gollac, Michel, 128, 276
 Gourou, Pierre, 153
 Granovetter, Mark, 73, 174, 183, 280
 Gueroult, Martial, 227
 Guerrien, Bernard, 157-158
- Haacke, Hans, 113
 Harris, Seymour Edwin, 154
 Hayek, Friedrich, 150, 282
 Hechter, Daniel, 177
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 29, 64, 208
 Heidegger, Martin, 22, 263
 Heilbron, Johan, 280
 Heisenberg, Werner, 42
 Hirschman, Albert, 91, 93, 274
 Hobbes, Thomas, 91, 206
 Hubert, Henri, 43, 55
 Hume, David, 192
 Husserl, Edmund, 31, 42, 96, 239
- Jakobson, Roman, 27, 37, 103
 Jean XXIII, 217
 Jevons, William Stanley, 164
 Joyce, James, 159
 Jürgens, Ulrich, 317
- Kahneman, Daniel, 253
 Kant, Emmanuel, 80
 Kantorowicz, Ernst, 65
 Katona, George, 255
 Kaysen, Carl, 154
 Kelsen, Hans, 165
 Kirman, Alan P., 260-261
 Kregel, Jan A., 190
 Kripke, Saul, 72
 Kula, Witold, 58
- La Rochefoucauld, François de, 24, 49, 61, 85, 97, 99, 105, 207

- Laferté, Gilles, 302, 309
 Lattre, Alain de, 249
 Le Gall, Brice, 278
 Le Goff, Jacques, 49
 Le Van-Lemesle, Lucette, 278
 Lebaron, Frédéric, 277
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 62, 119, 157, 160, 188, 192-193, 227, 235-236, 246, 248-249
 Lévi-Strauss, Claude, 17-18, 24-28, 35, 37, 39, 45-46, 76, 97-98, 116, 121, 233, 271
 Loasby, Brian, 252
 Lordon, Frédéric, 297, 316
 Lovejoy, Arthur Oncken, 145
 Lucas, Robert, 191
 Lukács, Georg, 74
 Luther, Martin, 37
- Machiavel, Nicolas, 123
 Malebranche, Nicolas, 249
 Malinowski, Bronisław, 109
 Mammeri, Mouloud, 102
 Mandeville, Bernard, 91
 Manet, Édouard, 89, 111, 148, 214, 267, 285
 Marshall, Alfred, 163, 167, 174, 294
 Marx, Karl, 16, 29, 48, 63, 68, 75, 80-81, 106, 125, 136, 149, 164, 182, 236, 246, 282
 Mason, Edward S., 177
 Mattei, Enrico, 223
 Mauss, Marcel, 17-18, 24-28, 35-36, 42-43, 45, 55, 67, 76-80, 82, 84, 87-88, 90, 95, 97, 101, 107-111, 125, 198, 239, 243, 245, 271, 273, 286, 291-292, 327
 Mélancthon, Philippe, 37
 Menger, Carl, 164
 Mill, John Stuart, 52, 92, 164
 Mintz, Sidney, 248
 Molière (Jean-Baptiste Poquelin, dit), 49
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de, 92, 153
 Morin, François, 181
- Muel-Dreyfus, Francine, 130
 Mueller, Eva, 255
 Muth, John, 191
- Newell, Allen, 245
 Nietzsche, Friedrich, 62, 66, 144
 North, Douglas, 164
 O
 Oakeshott, Michael, 263
 Orléan, André, 300, 319
- Palombarini, Stefano, 318
 Paré, Ambroise, 243
 Pareto, Vilfredo, 93, 132
 Parsons, Talcott, 219
 Passeron, Jean-Claude, 268, 305
 Pavis, Fabienne, 278
 Perez, Amín, 269
 Perroux, François, 182
 Picasso, Pablo, 65
 Platon, 33, 81, 118, 239
 Plotin, 145
 Polanyi, Karl, 164, 166, 174, 273
 Prost, Antoine, 122
- Quine, Willard Van Orman, 249
- Rancière, Jacques, 246
 Raynaud, Philippe, 122
 Reagan, Ronald, 280
 Ricardo, David, 164
 Ricœur, Paul, 62
 Riffaterre, Michel, 159
 Rivet, Jean-Claude, 14, 48, 80, 137, 258, 270
 Robbe-Grillet, Alain, 213, 218
 Robertson, A. F., 238
 Robinson, Joan, 149
 Rzhetsky, Andrey, 322
- Saillard, Yves, 312, 319
 Saint Martin, Monique de, 54, 56, 145, 181-182, 255, 275-276, 284
 Samuelson, Paul, 93, 95, 159

- Sartre, Jean-Paul, 36-38, 40, 136-137, 236, 266
 Saussure, Ferdinand de, 165, 186
 Sayad, Abdelmalek, 57, 269, 274
 Schumpeter, Joseph, 54, 155, 294
 Seibel, Claude, 14, 48, 80, 137, 258, 270
 Shakespeare, William, 145, 208
 Simiand, François, 108-110
 Simmel, Georg, 126, 209
 Simon, Herbert A., 245, 250-251, 253, 263, 294, 329
 Smith, Adam, 164
 Sombart, Werner, 273
 Sonnenschein, Hugo F., 158
 Soulié, Charles, 278
 Spinoza, Baruch, 71, 91, 186
 Steiner, Philippe, 269
 Stigler, George J., 134, 150, 168-169, 187
 Strawson, Peter F., 194
 Sutton, Francis X., 154
 Swedberg, Richard, 143
 Taine, Hippolyte, 64
 Tchayanov, Alexandre, 58
 Thomas d'Aquin, 260
 Tietmeyer, Hans, 146
 Tirole, Jean, 164, 171
 Titmuss, Richard M., 126-127
 Tobin, James, 154
 Tolliday, Stevens, 317
 Tönnies, Ferdinand, 153
 Topolski, Jerzy, 58
 Trichet, Jean-Claude, 146
 Tripier, Pierre, 219
 Troubetzkoy, Nicolas, 27, 37
 Tversky, Amos, 253
 Veblen, Thorstein, 147, 151, 155-156, 161, 294
 Vuillemin, Jules, 253
 Wacquant, Loïc, 219, 279
 Wahl, Jean, 160
 Walras, Léon, 54, 164-166, 168
 Weber, Max, 48-49, 51, 53, 60-61, 66, 82, 87, 91-92, 107, 114, 178, 184, 193, 200-206, 209-210, 214-221, 249, 269-270, 272-273, 294, 305
 Wells, Miriam J., 234
 White, Harrison, 209-212, 216, 280, 301
 Williamson, Oliver E., 178, 222, 294
 Wilson, Neil L., 249
 Wittgenstein, Ludwig, 72
 Zelizer, Viviana, 280
 Zenou, Yves, 73
 Ziff, Paul, 72

INDEX DES NOTIONS

- Agent représentatif, 147, 159-160, 260
 Agrégation, 163, 260-262
 Alchimie du symbolique, 45-46, 77, 109, 112-114, 120
 Ancienneté
 – dans le monde économique, 54, 175, 181-182
 – des références scientifiques, 151
 Anthropologues, 28, 66, 120
 Anticipations rationnelles, 191-192, 259
 Architecte, 159-160
 Attentes collectives, 101-103, 110-114
 Autonomisation, 16, 79, 92, 125, 152, 165; *voir aussi* Révolution symbolique
 Barrières à l'entrée, 177-178, 187, 219; *voir aussi* Droit d'entrée
 Bourse, 125, 167, 175, 203
 Cadeau, 18, 23, 44, 59, 77-78, 104, 107, 179
 cas du – de mariage, 116
 Calcul, 24, 47-54, 80, 82-85, 90-91, 93-95, 103, 156, 159, 189-191, 235, 238-239, 245, 253-256; *voir aussi* Disposition
 Capital
 – culturel, 134, 181
 – dans le champ économique, 175, 180-184, 188, 234
 – d'État, 223
 – économique, 64, 105, 112-113, 118, 180, 181
 – politique, 112
 – social, 180-181
 – symbolique, 44, 64, 76, 105, 117, 175, 181-182, 234
 Catégories, 69, 84, 88, 89, 111, 112, 129, 133, 134, 228, 234, 243, 245
 Certification, 234
 Champ, 173, 188-192, 196-197, 204, 206, 209, 256-259
 – artistique, 51, 63, 68, 88, 89, 101, 168
 – économique, 152, 163, 173-198, 199, 204-229; *voir aussi* Autonomisation
 – intellectuel, 194, 206-207
 – religieux, 63, 177-178, 180, 201, 205, 216
 Classements, 133, 228, 233-234
 Classes sociales, 255
 Collectif *vs* individu, 226, 236, 240-48
 Communisme, 67-68
 Concurrence, 157, 162, 173, 175-178, 184, 196-199, 202, 204-210, 213, 216-222, 231, 233
 Conflit indirect, 206-209
 Conscience
 Philosophies de la –, 36, 40, 44, 52, 55, 94-96, 216, 249, 250, 253
 Consommation et consommateurs, 133, 134, 192, 196-197, 213-215, 224, 239
 Contrat, 47, 78-79, 82-84, 128-132, 190-191, 244
 Conventions collectives, 107, 128-130
 Corps, 135, 249-250
 Corruption, 114
 Coûts de transaction, 178-179

- Croyance, 17, 36, 56, 61, 88, 108, 111, 123-124, 198, 243, 255
 Cynisme, 61, 67-68, 70, 82-83
- Décision
 – s des agents économiques, 133-134, 189, 212, 239, 262
 théories de la –, 236, 250-253
- Déclassement, 207, 213
- Déconstruction, 37, 152
- Déductivisme, 142, 146, 149-150, 161
- Défi, 34, 51, 97-103, 110, 111
- Définition en sciences sociales, 181, 185
- Délibération, 240, 255
- Dénégation, 46-48, 50, 52, 54, 65, 75, 81, 83-84, 120, 127
- Désenchantement, 61, 66, 87
- Déshistoricisation, 15-17, 150-161
- Dette, 20, 21, 74, 84, 99, 105
- Disposition, 44, 49, 91, 96, 103, 135, 138, 152
 – au calcul, 49, 50, 90, 91, 95
 – s économiques, 44, 52, 54-58, 73, 76, 93, 94
- Distinction
 stratégies de –, 193-195, 200
- Domination, 97, 103, 106-107, 109, 123, 182-184, 234
- Don, 17-36, 38-47, 69-71, 73, 75, 81, 85, 94, 95, 97-99, 103-109, 112-117, 125-127, 179, 198, 233, 239
- Double bind, 172
- Droit, 79, 82-84, 88, 129, 179, 243
 – d'entrée, 168, 185, 217, 220, 232
 – s, 78, 128, 179, 223, 228
- Durée, 188-192
- Échange, 23-29, 35-36, 45-48, 58-60, 72-78, 97-105
- Économie
 – des biens symboliques, 44, 47, 55-57, 61, 65-66, 74, 76, 81, 83, 117
 – économique et – non économique, 44, 65, 66, 117, 133, 136
 – industrielle, 177, 231-232
 – marginaliste et néomarginaliste, 161, 164, 178, 187, 188, 190, 202-203, 222, 232, 234, 250, 257
 – néoclassique, 119, 126, 128, 141, 142, 152, 155, 162, 164
 – précapitalistes, 16, 74-76, 89, 105, 117-118, 123-125, 128-131, 136, 219
 – pure, 54, 94, 147, 164, 197, 228
- Éditeur, 182
- Éducation, 73
- Effet
 – de champ, 194, 197
 – de science, 30, 42
 – Don Quichotte, 256-258
 – Montesquieu, 153
 – structural, 178, 183, 184
- Empirisme, 161-162, 172
- Encastrement, 174
- Entreprise, 91, 179, 191, 227, 239, 262
 champ des – s, 177, 183, 194, 211, 212, 222, 262
 fusions d' –, 181-182
- Équilibre économique, 145-147, 157-158, 172
- Erreur scolastique, 29, 33-36, 94, 235, 256
- État, 63, 92, 113-115, 183, 187, 190, 196, 217-226, 234
- Ethnométhodologie, 144, 211
- Expérience indigène, 18-45
- Famille, 16, 47-48, 51, 57, 60, 81, 91, 116, 121, 130, 132, 152, 228, 241
- Fécondité, 80, 132, 139, 152, 238
- Femmes, 50, 53, 60-61, 116, 135, 137, 247
- Firme; Voir Entreprise
- Générations, 43, 151, 262
- Générosité, 18-19, 22-24, 35, 39-40, 44, 53, 61, 65, 72-73, 77, 90, 105, 112, 121
- Goût, 134, 150-152, 158, 188, 212-213, 240-241, 248, 257

- Gratuit et gratuité, 18-22, 24, 39, 55, 57, 59, 67, 70, 81, 136
- Habitus, 52-53, 163, 191-192, 235-236, 240-241, 246-263
- Hau, 26
- Histoire, 22, 42, 69-70, 79, 80, 158, 167
- Homo œconomicus*, 13, 29, 53, 54, 61, 70, 77, 80, 92-93, 96, 138, 156, 208, 235-238, 250
- Homologie, 176, 212-213
- Homosexualité, 84
- Honneur, 50, 51, 53, 63, 76, 77, 84, 90, 97-102, 105, 117-118, 121
- Humanisme, 122
- Idéalisme et réalisme, 186
- Îlots précapitalistes, 47-48, 67, 81, 90, 118, 136
- Impôts; voir Redistribution
- Inceste, 116
- Indivision familiale, 60
- Individu; voir Collectif
- Institutionnalisme, 148, 162, 178, 179, 222
- Intellectualisme, 14
- Intellectuels, 57, 62, 98, 102, 168-169, 185-186, 194, 196, 207-208, 242
- Interaction, 119, 216-217
- Intérêt, 73-75, 78, 81-82, 91-95, 126, 205-206, 225
- Intervalle temporel, 31, 34-35, 42-46, 54, 70, 83, 101
- Invariant, 70, 134, 233
- Isotimia, 98-99, 249
- Journalisme, 196-197
- Khammès, 60, 106-107
- Lecture, 159-160, 173-174, 244
- Légitimation, 90, 112-114, 144, 147
- Libéralisme, 169, 217, 219-220, 222
- Liberté, 246-248, 252
- Linguistique, 23, 27, 39, 74, 103, 138, 235
- Littérature, 85, 160, 242
- Marchandisation, 126, 141
- Marché, 125-26, 155-158, 162-169, 171-180, 184, 186, 200-220, 222
 – de la maison individuelle, 221-229
 – du travail, 128-131, 228, 234
 – pur et parfait, 157, 163, 166-167, 223
- Mariage, 14, 83, 116, 121, 241
- Marxisme, 13-14, 58, 125-126, 234
- Mathématiques (en économie et en sociologie), 61, 69, 142-145, 149-151, 177-179, 190-192, 197, 210-211, 254, 260-262
- Mauvaise foi, 35-36, 55, 70
- Maximisation, 49, 75, 94, 95, 211, 236, 239, 250-251
- Mécanisme
 – s économiques, 106-107, 120, 157-158, 167-168, 182, 187-188
 – vs finalisme, 156, 240, 246, 249-255, 260
- Mépris, 24, 99-101, 168-169, 179, 189
- Modèles, 29-34, 85, 136, 145-146, 197, 260, 262
- Monnaie, 51, 58-60, 108-110, 126, 224
- Monopoles, 175, 186, 205, 219-221, 228
- Monothétique vs polythétique, 31, 42
- Noblesse, 64-65, 76, 121, 175, 182
- Normatif vs constatif, 19-20, 237
- Obsequium*, 71
- Occasionnalisme, 250
- Offense, 100-103
- Optimisation inter-temporelle, 159
- Patrimonialisme, 114
- Patron
 – et employé, 58-60, 106, 107, 120, 124, 132
 – at, 54, 95, 181-182

<i>Pavor sacer</i> , 147	Salaire, 55-57, 80, 88, 120, 128-130, 224
Phénoménologie, 24-30, 38-44, 55, 62	Science économique, 11-13, 73, 78-79, 91-96, 134, 138, 141, 144-155, 159, 235-236; <i>voir aussi</i> Sociologie
<i>Philia</i> , 43, 48, 51, 81, 83	<i>Self-deception</i> , 72-74
Philosophes et philosophie, 12, 37-42, 71-72, 91-92, 173-174, 232, 246, 248, 256, 263	Sens
Photographie, 131-132	– pratique et – du jeu, 96, 102-103, 189-190, 193, 253-256
Politique, 67, 74, 112, 123, 205	– du placement, 193
– en matière de logement et d'accession à la propriété, 224-226	Sociologie, 122, 145, 243
– des prix, 177-178, 184	enseignement de la –, 136-137
<i>Potlatch</i> , 104, 112-114	– et économie, 11, 93, 95, 143, 147, 149, 154, 161
Préférences, 134, 150-152, 236-237, 248, 253; <i>voir aussi</i> Goût	Soupçon, 62-64, 67, 94
Prix, 50, 88, 110, 157-158, 167, 177-178, 184-185, 190, 196	Spontanéité, 246-248
Protension, 239	Stratégies, 184, 189, 193, 195, 200, 211, 228, 239, 262; <i>voir aussi</i> Distinction
Phylogénèse et ontogénèse, 80, 152	Structuralisme, 25, 28, 38-39, 42, 97, 165, 187, 205, 235, 246-247
Quasi-firmes, 183	Suprafirmes, 183
Racisme, 100	Tabou, 66-67, 84, 116
Rationalisme et antirationalisme, 151, 162, 263	Tautologies, 28, 51, 57
Rationalité limitée, 245-246, 250	Temps, temporalité, 30-35, 42-46, 83, 101-103; <i>voir aussi</i> Décalage temporel; Durée
Reconnaissance, 18, 20-23, 84, 105, 112-114, 131	Théorie
Redistribution, 112-114	– de l'action rationnelle, 13-16, 30, 235-261
Réflexivité, 28, 34, 42, 62	– des jeux, 148, 190
Refoulement, 36, 50-51, 57-58, 65, 75, 94	– s pures, 94, 165
Règle et réglementation, 70-72, 182-183, 185, 188, 219-223	<i>Thiuvizi</i> , 104-106, 111, 118
Religion, 48-49, 56, 117, 201, 215-217; <i>voir aussi</i> Champ religieux	Travail, 105-106, 128-131, 137-138
Ressentiment, 143-144, 148, 208	Universel, 16-18, 48-50, 63, 70-71, 80, 94, 116, 121, 134-136, 150
Révolution symbolique, 67, 79, 84, 87-90, 95, 107, 111, 125, 188	Utilitarisme, 75, 92, 94, 206
Rire, 56-57	Vieillesse, 232, 257
Sacré, 90, 100, 108, 112, 127-128	
Sainteté, 22	

Table

<i>Note des éditeurs</i>	7
COURS DU 1 ^{er} AVRIL 1993	11
Préambule : reposer les problèmes de l'économie. – La théorie de l'action rationnelle. – La déshistoricisation des conduites et des univers économiques. – Le cas du don. – L'approche phénoménologique du don (Derrida). – L'analyse anthropologique du don. – Réintégration de l'expérience vécue, faire la théorie de la pratique. – La destruction du temps dans la science. – Le point de vue scolastique.	
COURS DU 8 AVRIL 1993	37
Questions du public : l'intrépidité des philosophes. – L'erreur de projection du contre-don dans le don. – Dépasser la vision subjectiviste et objectiviste du don. – Trois différences. – Le découragement de l'esprit de calcul dans les économies précapitalistes. – Dispositions économiques et refoulement collectif. – Les rapports économiques enchantés. – Les fondements de la méconnaissance collective. – La nostalgie des paradis perdus.	
COURS DU 29 AVRIL 1993	69
Mise en règle et <i>self-deception</i> . – Les économies des biens symboliques. – L'oubli des conditions historiques et économiques de la conduite économique. – L'émergence de la calculabilité.	
COURS DU 6 MAI 1993	87
Révolutions symboliques et renversements des catégories. – La co-génèse du monde économique et du discours économique. – La fausseté universelle de la conscience calculatrice. – Le modèle de l'échange. – Défi et coup du mépris. – Les attentes collectives (1). – Don et pouvoir. – Les attentes collectives (2).	

COURS DU 13 MAI 1993	115
L'économie symbolique et les limites de l'économie économique. - La construction de relations durables par l'échange symbolique. - Recréer en permanence la croyance. - Le mythe de l'impérialisme du marché et les résistances à la commercialisation. - La dimension symbolique des rapports économiques, l'exemple du contrat de travail. - La logique symbolique dans la consommation. - Les conditions économiques de la conduite rationnelle.	
COURS DU 27 MAI 1993	141
Sociologues et économistes. - Un déductivisme anhistorique. - Une double déshistoricisation. - Pour un rationalisme historiciste. - La définition du marché. - Les conditions historiques de la théorie pure.	
COURS DU 3 JUIN 1993	171
L'impossible définition du marché. - La théorie économique contre elle-même. - Le champ économique comme champ de forces. - Les tendances immanentes du champ économique. - L'effet de distinction et la concurrence.	
COURS DU 10 JUIN 1993.	199
La notion de marché chez Max Weber. - Le conflit indirect. - Le modèle de Harrison White. - L'homologie et le choix à deux degrés des consommateurs. - Une triple rupture avec Weber. - L'État crée le marché : l'exemple du marché de la maison individuelle.	
COURS DU 17 JUIN 1993.	231
Questions du public. - Luttres de classement dans le champ économique. - Les trois postulats de l' <i>homo œconomicus</i> . - Première alternative : l'individuel et le collectif. - La rationalité (socialement) limitée. - Deuxième alternative : le finalisme et le mécanisme. - L'illusion de finalité. - Troisième alternative : le micro et le macro.	
SITUATION DU COURS SUR « LES FONDEMENTS SOCIAUX DE L'ACTION ÉCONOMIQUE » DANS L'ŒUVRE DE PIERRE BOURDIEU, PAR JULIEN DUVAL	
	265

POSTFACE. ÉCONOMIE ET SCIENCES SOCIALES, PAR ROBERT BOYER.	293
ANNEXES	325
RÉSUMÉ DU COURS PARU DANS L'ANNUAIRE DU COLLÈGE DE FRANCE.	327
<i>Index des noms</i>	331
<i>Index des notions</i>	335

Ce que parler veut dire
L'économie des échanges linguistiques
Fayard, 1982

Homo academicus
Minuit, 1984, 1992

Choses dites
Minuit, 1987

L'Ontologie politique de Martin Heidegger
Minuit, 1988

La Noblesse d'État
Grandes écoles et esprit de corps
Minuit, 1989

Sur la télévision
suivi de L'Emprise du journalisme
Raisons d'agir, 1996, 2005

Les Usages sociaux de la science
Pour une sociologie clinique du champ scientifique
INRA, 1997

Contre-Feux
Propos pour servir à la résistance
contre l'invasion néo-libérale
Raisons d'agir, 1998

Propos sur le champ politique
Presses universitaires de Lyon, 2000

Contre-Feux 2
Raisons d'agir, 2001

Science de la science et réflexivité
Cours au Collège de France 2000-2001
Raisons d'agir, 2001

Interventions (1961-2001)
Sciences sociales et action politique
Marseille, Agone, 2002

Images d'Algérie
Une affinité élective
Actes Sud, 2003

Esquisse pour une auto-analyse
Raisons d'agir, 2004

EN COLLABORATION

Travail et travailleurs en Algérie
(avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel)
EHESS-Mouton, 1963

Le Déracinement
La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie
(avec A. Sayad)
Minuit, 1964, 1977

Les Étudiants et leurs études
(avec J.-C. Passeron et M. Eliard)
EHESS-Mouton, 1964

Les Héritiers
Les étudiants et la culture
(avec J.-C. Passeron)
Minuit, 1964, 1966

Un art moyen
Essai sur les usages sociaux de la photographie
(avec L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon)
Minuit, 1965

Rapport pédagogique et communication
(avec J.-C. Passeron et M. de Saint Martin)
EHESS-Mouton, 1968

L'Amour de l'art
Les musées d'art européens et leur public
(avec A. Darbel et D. Schnapper)
Minuit, 1966, 1969

Le Métier de sociologue
(avec J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon)
Mouton/Bordas, 1968
EHESS-Mouton de Gruyter, 2005

La Reproduction
Éléments pour une théorie du système d'enseignement
(avec J.-C. Passeron)
Minuit, 1970, 1989

La Production de l'idéologie dominante
(avec L. Boltanski)
Raisons d'agir/Demopolis, 2008

Le Sociologue et l'Historien
(avec R. Chartier)
Raisons d'agir/Agone, 2010